

نقد النصوص

للسيخ نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي

المتوفى ٨٩٨ هـ

في شرح

نقش الفصوص

للسيخ الأكبر معيي الدين ابن عربي الحاتمي

المتوفى ٦٣٨ هـ

صلى الله عليه وسلم

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيال

الحسيني الشاذلي الزقازقي



مكتبة دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الظاهر بأسمائه وصفاته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ بِأَمْرِ رَبِّهِ لَا يَنْهَى عَنْهَا نَافِرٌ ۖ وَلَا تَذَرُكُهُ الْإِنْفِرُ﴾ (الباطن بذاته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا تَذَرُكُهُ الْإِنْفِرُ﴾) احتجب عن خلقه بظهوره وأظهرهم ببطونه، كان ولم يكن معه شيء مصداقاً لقول النبي ﷺ: «كان الله ولم يك شيء غيره وكان عرشه على الماء» (مسند الروياني، رقم ١٤٠ [١/١٣٥]) وهو الآن على ما عليه كان مصداقاً لقوله ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» (البخاري رقم ٣٦٢٨).

أحب أن يعرف فتعرف إلينا فعرفناه به مصداقاً لقوله تعالى في الحديث القدسي «كنت كترأ مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ونعرت إليهم في عرفوني (العجلوني ٢٠١٥). فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

وصلى الله على سيدنا محمد الإنسان الكامل والخليفة الحقيقي جامع العوالم الملكية بجسمه والملكوية بقلبه والجبروتية بروحه. برزخ الوجوب والإمكان. إنه لا يهدي ﷺ من أحب من حيث بشريته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ والهادي إلى الصراط المستقيم من حيث حقيقته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

وعلى آله الطيبين الطاهرين من دنس التعلق بسراب الأغيار، المتحققين بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٢٦) ويقول تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.

وعلى أصحابه المقربين المتحلين بأنوار مقامات حبيهم المختار المتجلية بالأنفس والآفاق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سَتَرِيهِمْ عَيْنَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وبعد فيما أن مدار معرفة الله تعالى وأساسها عند السادة الصوفية هو ما أرسلت به الرسل عليهم الصلاة والسلام من حقائق إيمانية وأنوار قلبية وأسرار روحية قمنا

بنشر كتاب «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وشرحه للشيخ عبد الرحمن جامي وما نحن اليوم نقوم بنشر ملخص كتاب «الفصوص» واسمه «نقش الفصوص» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وشرحه المسمى «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص» للشيخ عبد الرحمن جامي المتوفي سنة ٨٩٨ هـ. ومما لا شك فيه فإن كتب التصوف الإسلامي، تساعد المريد على الاطلاع على الأحوال والمقامات التي يمر بها السالك إلى الله تعالى كما يطلع على الحكم والقواعد الصوفية التي يستلهم منها كيفية التحقق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان وأسرار مقام الإحسان وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر، ٩٩].

كل ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه الوارث المحمدي، العالم بأمراض النفوس والقلوب وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض ليترقى بعد ذلك في مقامات الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان؛ الملك والملكوت والجبروت. قال النبي ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء».

ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكتب من الحب والإخلاص والصدق واليقين، ومن أنوار أسرار ما تعبدنا الله به على لسان نبيه ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرٍ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩] لننال السعادة الحقيقية المتمثلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يُّوْفَرُ ۖ تَآصِرُهُ﴾ [٢٢] إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

هذا، وإتماماً للفائدة، وحرصاً منا على حسن اعتقاد قارئ متن الكتاب بمؤلفه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، سأذكر عقيدة الشيخ الأكبر كاملة كما ذكرها هو في مقدمة كتاب الفتوحات المكية، تحت عنوان «عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي رحمه الله تعالى». والله ولي التوفيق.

كتبه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

ترجمة الملا عبد الرحمن جامي

٨١٧ - ٨٩٨ هـ / ١٤١٤ - ١٤٩٢ م

هو الشيخ عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي الملقب بنور الدين، من أفاضل العلماء في عصره، اشتهر بالتفسير والتصوف. ولد في بلدة جام سنة ٨١٧ هـ - ١٤١٤ م. وهي من بلاد ما وراء النهر، وانتقل إلى هراة، ونهل مختلف صنوف العلم، وتفقه، وصحب مشايخ الصوفية، وحبس سنة ٨٧٧ هـ، فطاف البلاد الإسلامية، وعاد إلى هراة، ومكث بها إلى أن توفي بها سنة ٨٩٨ هـ - ١٤٩٢ م. ترك مؤلفات عدة منها: «تفسير القرآن» و«شرح فصوص الحكم» وقد قمنا بنشره، و«شرح الكافية لابن الحاجب» وهو من أحسن شروحها وسماه «الفوائد الضيائية» و«الدرر الفاخرة» وهو كتاب في التصوف والحكمة، و«شرح الرسالة العنصرية» و«نقد النصوص في شرح نقش الفصوص» وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا وغير ذلك، كما كتب باللغة الفارسية مؤلفات عدة منها: ديوان جامي وهو على ثلاثة أقسام: الأول: فاتحة الشباب، وأوسطه واسطة العقد، وآخره خاتمة الحياة كلها، وله ديوان رسائل (*) .

(*) هذا والموسع في ترجمته يرجع للمصادر التالية: الفوائد البهية، وشذرات الذهب، والشقائق النعمانية بهامش ابن خلكان، ومعجم المطبوعات، وفهرس الكنيخانة، وكشف الطنون، والأعلام.

نقد النصوص

للسيخ نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الحارثي

المتوفى ٨٩٨ هـ

في شرح

نقش الفصوص

للسيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الحارثي

المتوفى ٦٣٨ هـ

صَبَّحَهُ وَصَوَّغَهُ رَقَّاهُ عَلَيْهِ

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكياليت

المستشار في التراث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل صفائح قلوب ذوي الهمم قابلة لنقش فصوص الحكم،
والصلاة على المظهر^(١) الأتم لاسمه الأعظم^(٢) محمد وآله الهادين إلى الطريق
الأقوم^(٣).

-
- (١) الاسم الأعظم: يعني به كل من الأسماء الذاتية الأولية المسمى مجموعها بمفاتيح الغيب. ويطلق
الاسم الأعظم ويراد به اسمه «الله» تعالى لكونه هو الاسم الجامع [لجميع الأسماء الإلهية] (لطائف
الإعلام في إشارات أهل الإلهام بتحقيقنا، [ص ٦٤] طبعة دار الكتب العلمية بيروت).
- (٢) المظهر الأتم أو المظهر الجامع: هو الإنسان الكامل الحقيقي، سمي بذلك لكون شهره الحق تعالى
لكامل الأسماء إنما يكون في هذا الإنسان الكامل الحقيقي الجامع لجميع المظاهر.
- (٣) الأقوم: الأعدل. والطريق الأقوم هو الدين الكامل الجامع لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان،
الملك والملكوت والجبروت، تجليات الأفعال وتجليات الأسماء والصفات وتجليات الذات.

مقدمة [الشارح]

حقيقة الحق سبحانه وتعالى ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود. وإن أردت زيادة توضيح لما صورناه من المراتب الثلاث في الموجدية، فاستوضح الحال فيما نوردته في هذا المثال، وهو أن مراتب المضيء في كونه مضيئاً ثلاث أيضاً:

الأول المضيء بالغير، أي الذي استفاد ضوءاً من غيره، كوجه الأرض، الذي استضاء بمقابلة الشمس. فهنا مضيء وضوء يغيره وشيء ثالث أفاده الضوء. والثاني المضيء بالذات بضوء هو غيره، أي الذي يقتضي ذاته ضوءاً بحيث يمتنع تخلفه عنه، كجرم الشمس إذا فرض اقتضاه لضوته كذلك. فهذا المضيء له ذات وضوء يغير ذاته.

والثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه، كضوء الشمس؛ فإنه مضيء بذاته، لا بضوء زائد على ذاته. فهذا أعلى وأقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئاً. فإن قيل، كيف يوصف الضوء بأنه مضيء مع أن معنى المضيء كما يتبادر إلى الأفهام ما قام به الضوء؟ قلنا، ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة، وقد وضع له لفظ «المضيء» في اللغة؛ وليس كلامنا فيه، فإننا إذا قلنا، الضوء مضيء بذاته، لم نرد أنه قام به ضوء آخر، فصار مضيئاً بذلك الضوء؛ بل أردنا به أن ما كان حاصله لكل واحد من المضيء بالغير والمضيء بضوء هو غيره - أعني الظهور على الأبصار بسبب الضوء - فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته، لا بأمر زائد على ذاته. بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل؛ فإنه ظاهر بذاته ظهوراً تاماً لا خفاء فيه أصلاً ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور.

وإذا انكشف لك حال هذه المراتب في الأمور المحسوسة، فقس عليها حالها في الأمور المعنوية المعقولة.

وصل

قال بعض أهل النظر، «أما البرهان الموضح تحقيق كون وجوده سبحانه عين

ماهيته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود، فهو أنه لو كان له وجود وماهية، لكان مبدأ الكلّ اثنين، وكلّ اثنين محتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين. والمحتاج إلى مبدأ لا يكون مبدأ للكلّ.

«فإن قيل، الماهية موصوفة، والوجود صفة، والموصوف متقدم على الصفة القائمة به، فالمبدأ الأول واحد، وهو الماهية؛ قبل، الماهية على تقدير تقدّمها على الوجود لا تكون موجودة، فإذاً يكون مبدأ الموجودات غير موجود - وهذا محال». فإن قيد بالإطلاق يشترط فيه أن يتعلّق بمعنى أنّه وصف سلبي، لا بمعنى أنّه إطلاق ضده التقييد - بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك أو التتره عنه - فيصح في حقّه كلّ ذلك حال تنزهه عن الجميع.

وصل

وهو، أي الوجود، أظهر من كلّ شيء تحقّقاً وافيةً - حتى قيل، إثنية بديهي - وأخفى من جميع الأشياء حقيقةً. وليس عبارة عن الكون والحصول والتحقّق إذا أريد بها المعاني المصدريّة، لأنّها مفهومات عقلية اعتبارية، لا تحقّق لها إلا في الذهن.

وصل

«الهوية الذاتية مطلقة بالإطلاق الحقيقي، وهي تقتضي بحقيقتها أن لا تعلم ولا تحاط. وحقيقة العلم الإحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن غيره؛ فعقيقة العلم لا تتعلّق بها، إذ حقيقة الذات تقتضي أن لا تعلم، والشيء إذا اقتضى أمراً لذاته، فإنّه لا يزال عليه ما دامت ذاته. وليس في قوة الحقيقة العلمية أن تحيط بما يقتضي عدم الإحاطة به لذاته، لأن العلم سواء أضيف إلى الحق أو إلى الخلق لا تخرجه الإضافة عن حقيقته، إذ الحقائق لا تبدّل.

«والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات، متميّزة عن غيرها، فلا تحيط بالذات الغير المحاطة؛ وإلا لزم قلب الحقائق، وخرجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية. وذلك بين البطلان.

«فإن قيل، العلم الذاتي عين الذات، فلا يكون من هذا الوجه غيرها، فلا تمتنع على العلم الذاتي الإحاطة بالذات، قلنا، فعلى هذا لا يكون الإحاطة للنسبة

العلمية من حيث هي كذلك. بل، يكون الإحاطة للذات. ومرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها - من كونها نسبة من النسب الإلهية - عن الإحاطة بكنه الذات المطلقة تعالت وتقدست. فعلى كل تقدير الإحاطة بالذات المطلقة محال، فلا تعلم أصلاً». هكذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرحه لفصوص الحكم.

وفي كتاب الفكوك^(١): «إن تعلق علم الحق بذاته على نحوين: فإن للحق تعيناً في عرصة تعقله نفسه، ولهذا التعين الإطلاق بالنسبة إلى تعين كل شيء في علم كل عالم؛ بل، وبالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل. ويتعلق علمه تعالى أيضاً بذاته على نحو آخر، وهو معرفته بذاته من حيث إطلاقها وعدم انحصارها في تعينها في نفسها. وهذه المعرفة هي معرفة كلية جملية».

وقال بعضهم، «من ذهب من المحققين إلى أن حقيقة الحق مجهولة، فإنما يعني بذلك أن الحق من حيث الإطلاق المشار إليه لا يتعين في تعقل ولا يتجلى في مرتبة ولا ينضبط بمدرك».

وفي كتاب مفتاح الغيب^(٢): «إن الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعينات لاستحالة ذلك، فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً».

وأيضاً فيه: «وتعذر معرفة هذه الذات أيضاً من حيث عدم العلم بما انطوت عليه من الأمور الكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعينها وظهورها دفعة، بل بالتدريج».

وصل

ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزته لا نسبة بينه وبين ما سواه، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشؤف إلى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله، ولا الظفر به إلا بوجه جملي؛ وهو أن وراء ما تعين أمر به ظهر

(١) كتاب الفكوك في مستندات حكم الفصوص للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفي سنة ٦٧٣هـ، (كشف الظنون [١٢٨٨/٢]).

(٢) كتاب مفتاح الغيب في التصوف للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفي سنة ٦٧٣هـ. والمولى شمس الدين محمد بن حمزة الفاري المتوفي سنة ٨٣٤هـ ولما أقرأه على ولده صنف شرحاً لطيفاً وضمته من معارف الصوفية ما لم تسمعه الأذان وسمعه مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، (كشف الظنون [١٧٦٨/٢]).

كل متعين. لذلك قال سبحانه بلسان الرحمة والإرشاد: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٣٠]. فمن رآفته أن اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل.

لكن لهذا الوجود الحق من حيث مرتبته عروض وظهور في نسب علمه التي هي الممكنات. وتتبع ذلك العروض أحكام وتفاصيل وآثار بها يتعلق المعرفة التفصيلية وفيها ومنها يقع الكلام. وأما ما وراء ذلك، فلا لسان له، ولا خطاب يفضل؛ بل، الإعراب عنه يزيده إعجاباً، والإقصاح إبهاماً.

وصل

ما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الموجود المشهود، لا غير. ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تنتهي أبداً في التعيين والتشخيص. ولكن كليات هذه المراتب منحصرة في خمس، اثنتان منها منسوبتان إلى الحق سبحانه، وثلاث منسوبة إلى الكون؛ وسادستها هي الجامعة بينهما.

وذلك لأن هذه المراتب لما كانت مظاهر ومجالي، فلا تخلو إما أن تكون مجلى ومظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق سبحانه وحده، لا للأشياء الكونية؛ أو تكون مظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونية أيضاً. فالأول يسمى «مرتبة الغيب»، لغيبه كل شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله. فلا ظهور لشيء فيها إلا للحق تعالى. وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين: أحدهما بانتفاء أعيانها بالكلية - حيث «كان الله، ولا شيء معه» - فينتفي الظهور لها علماً ووجداناً بانتفاء أعيانها بالكلية. وذلك المجلى هو التعيين الأول والمرتبة الأولى من الغيب. والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في العلم الأزلي وظهورها للعالم بها - لا لأنفسها وأمثالها - كما هو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا. وهذا المجلى والمظهر هو التعيين الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية. ويعتقهما اسم «الغيب» لما ذكرنا.

وأما ما يكون مجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية أيضاً علماً ووجداناً، فهو ثلاثة أقسام: فإنه إما أن يكون مظهراً ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمى «مرتبة الأرواح»؛ أو مظهراً ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركبة، فذلك الأشياء الموجودة المركبة إما أن تكون

لطيفة - بحيث لا تقبل التجربة والتبعض والخرق والالتيام - فمجلاها ومحل ظهورها ومحل الظهور لها يسمى «مرتبة المثال»؛ وإما أن تكون الموجودات المركبة كثيفة بالنسبة إلى تلك اللطائف - أو على الحقيقة بحيث تقبل التجزئة والتبعض والخرق والالتيام - فمجلاها ومحل صفة ظهورها يظهر لها فيه يسمى «مرتبة الحسن» و«عالم الشهادة» و«عالم الأجسام».

والإنسان الحقيقي الكامل جامع للجميع .
وقد انحصرت أقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى .

وصل

قال بعضهم، لتعينات العارضة للوجود إن كانت في مرتبة لا تفيد نسبة الوجود إليها بأن لا تفيد التعدد الوجودي، بل التعدد العقلي فقط، يسمى ذلك التعين بـ «شيئية الثبوت»، وتلك المرتبة حصرة المعاني والأسماء والحقائق. وهي المسماة بـ «عالم الجبروت» عند الإمام الغزالي^(١) رحمه الله .

وإن كانت في مرتبة تفيد التعدد الوجودي الإضافي، يسمى - «شيئية الوجود» .
فإن لم تبلغ إلى حد تدركها القوة الجسمانية من الخيال والحس - بل إنما يدركها العقل بآثارها، كالقوى السبع الجسمانية المودعة في البدن - تسمى تلك المرتبة «حصرة الأرواح النورية والملكية من العقول والنفوس» وهي حصرة المدكوت الأعلى والأسفل؛ وعند الشيخ الكبير^(٢) رضي الله عنه، عالم الجبروت عالم النفوس .

والأ، فإن بلغت إلى حد يدركها الخيال المطلق، فهي حصرة لمثال المطلق، البرزخ الجامع بين الطرفين .
وإن بلغت إلى حد يدركها الخيال المقتد بالحيوان، فهي حصرة المثال المقتد .

(١) الإمام الغزالي هو حجة الإسلام الشيخ أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة ٥٠٥ من أشهر مؤلفاته كتاب (إحياء علوم الدين)،

(٢) الشيخ الكبير هو الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الجاتمي لمتوفي سنة ٦٣٨ هـ خاتمه الأولياء في عصره له ما يزيد عن أربعمائة مصنف أشهرها (المصوحات المكية) و(فصوص الحكم) . ويعتبر لشيخ الأكبر مرجع التصوف لإسلامي السبي الدوهي، العملي والتصوف الفلسفي النظري وإمامهما .

وإن بلغت إلى حدٍّ من شأنه أن يدركها الحسّ، فهي حضرة الحس والشهادة والملك.

فهذه المراتب الكلية الخمس تُسمى «الحضرات الخمس»؛ ولكونها مرتبة التعيينات الكلية التي لا تعين فوقها تُسمى «الأسماء الذاتية» و«المفاتيح الأول». كذا ذكره الشيخ رضي الله عنه في شرح الحديث.

فصل (١)

والتعین التالي لغيب الهوية واللاتعین هي هذه الوحدة التي انتشت منها الأحدية والواحدية. فطنت برزخاً جامعاً بينهما، وهي عين قابلية لذات سطوبها وعيها وانتفاء الاعتبارات عنها وحكم أريتها ولظهورها أيضاً وظهور ما بصقت من الاعتبارات المثبتة حكم أديتها لنفسها إجمالاً ثم تفصيلاً.

ولتلك الوحدة اعتباران أوليان: أحدهما سقوط الاعتبارات عنها بانكلية. وسُمي الذات بهذا الاعتبار «أحداً»، ومتعنفه بطون الذات وطلاقها وزيتها. وعنى هذا يكون نسبة الاسم «الأحد» إلى السلب أحق من سببه إلى الثبوت والإيجاب. والاعتبار لثاني ثبوت الاعتبارات العبر المسدية لها مع اندراجها فيه في أول رتبة الذات، كلنصعية والثلثية والرابعة الشدة والمندرجة في الواحد العددي، الذي ينشئ منه الأعداد. والذات بهذا الاعتبار تُسمى «وحداً»، اسماً ثبوتياً، لا سلبياً. ومتعنف هذا الاعتبار ظهور لذات ووجودها وأديتها. ولا معبرة بين هذين الاعتبارين ولا بين اعتبار واعتبار في أول رتبة الذات، لأن المغايرة من أحكام الكثرة، ولا كثرة ثمة.

وصل

الأحدية والواحدية ذاتتان للذات الوحدة. أما أحديتها. فمقام انقطاع لكثرة النسبية والوجودية واستهلاكها في أحدية الذات. وأما وحديتها وإن انصمت عنها الكثرة الوجودية، فالكثرة لنسبة معقنة التحقق فيها، إذ الواحد من كونه مدلاً للعدد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وجزء من أي عدد نرض. وهذه النسب دتية التحقق لنواحد ولكن ظهورها مشروط بتعدد الواحد بداته في تفاصيل مراتب العدد وجوداً وعلماً. فافهم: تفهم تقدم مقام الأحدية على مقام الوحدة والحضرات الأسماوية، إن شاء الله تعالى.

وصل

الذات الإلهية حقيقة واحدة أحدية جمعية لكل المعاني والنسب بالذات، فهي فيها هي ليست رائدة عليها - وإن تعقلت كذلك، فليس ذلك إلا في لعقل وكذلك الذات المطلقة أيضاً تُتعقل مطلقة عنها، وليست في الوجود محردة عن هذه النسب، ولا هي زائدة عليها ولكن للعقل يشترع الحقائق الجمعية الأحدية ويتعقل كل واحدة على حدتها ويحكم عليها بأنها زائدة على الذات في التعقل ويتعقلها مجموعة أحدية بمعنى ستهلاك الكثرة الوحدية عنها. وليس له أن يحكم عليها أنها زائدة على الذات في الوجود، فلا تمايز ولا تغاير إلا في التعقل. ولكن العقول الضعيفة تغلط فنحفظ، إن شاء الله العزيز.

وصل

وعبر عنه، أي عن التعيين الأول، بعض الأكابر من حيث البرزخية المذكورة بـ «حقيقة الحقائق»، لكليته وكونه أصلاً لكل اعتبار وتعين وباطن كل حقيقة إلهية أو كونية وأصله الذي اتشى منه. وهو سائر بكليته فيه بحيث يكون في الإلهية إلهية وفي الكونية كونية؛ والكل مظهره وصور تفصيله. وسماه بعضهم «الرزح الأكبر» الجامع لجميع الرزح وأصلها السري فيها. وكنى عنه الشرع بمقام ﴿قُرْ أَدْنَى﴾ [النجم: ٩]، فإنه باطن مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: ٩]، أي قرب قوسي الوحدة والكثرة - أو قل. الفاعلية والقابلية؛ أو قل: قوسي الوجود والإمكان - وجمعهم وجعلهما دائرة واحدة متصلة، لكن مع أثر ما خفي من التميز والتكثر بينهما. ووطن هذا المقام - وهو مقام «أو أدنى» من قرب القوسين المذكورين - لم يدع أثر التميز والتكثر في دائرة الجمعية بين حكم الأحدية والواحدية أصلاً. وكنى عنه بعضهم بـ «الحقيقة المحمدية» الثابتة في حاق الوسطية والبرزخية واعدادة بحيث لم يغلب عليه حكم اسم أو صفة أصلاً.

فصل (٢)

وصل

وينتَين في هذه المرتبة المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة، وهي مرتبة الألوهية، ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها؛ ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شأنها التأثير والانفعال والانسفال وانتقيد ولوزمها. وهي لمرتبة الكونية الخلقية؛ ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم؛ ثم هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص.

وصل

ثم إنَّ هذا التعين الثاني المذكور سُمي بأسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثالثة فيه، مع توخُّد عينه:

فباعتبار أنه أصل ظهور التعينات ومنشأها ومنشأ جميع الكمالات المضافة إلى كل واحد منها وقبله توجهاتها ومرجعها، سُمي بـ «مرتبة الألوهية».

وباعتبار تحقُّق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميُّزها فيه، سُمي بـ «عالم المعاني».

وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلهية والكثرة الحقيقية المضافة إلى الكون وحقائقه فيه، سُمي بـ «حضرة الارتسام».

وباعتبار تعلق العلم الأزلي - الذي هو ثاني تعيناته الكلية التي أولها الحياة - بباقيها على كثرتها وإحاطته بجميعها وحدة وكثرة، حقيقة ونسبة، سُمي بـ «حصرة العلم الأزلي».

وباعتبار كون المعلومات التي تعلق العلم الأزلي بها ما بين واجب ظهوره وتحققه بنفسه، وبين ممتنع ظهوره في نفسه في شيء من المراتب الكلية والحزنية،

وبين متوسط بينهما نسبته إليهم على السوء ، سُمي المتوسط «مرتبة الإمكان» .
ويعتبار أنه صورة التعيين الأول - الذي هو أول مرتبة للذات الأقدس - سُمي
بـ «المرتبة الثانية» .

فسمي جميع هذه الأسماء عين هذا التعيين الثاني المذكور .

وصل

الوجود بتجني بصفة من الصفات ، فيتعين ويتميز عن الوجود المتجلي بصفة
أخرى ، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية . وصورة تلك الحقيقة في علم الحق
سبحانه هي المسماة بـ «الماهية» و«لعين ثابتة» . وإن شئت قلت ، تلك الحقيقة هي
الماهية ، فإنه أيضاً صحيح .

فالأعيان الثابتة هي الصور الأسمائية المعينة في الحضرة العلمية . وتلك
لصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب
الذاتي وطنب معاتيج الغيب - التي لا يعلمها إلا هو - ظهورها وكمالها ، فإن الفيض
الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض لمقدس ، وبالأول تحصل الأعيان
واستعداداتها الأصلية في العلم ، والثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها
وتوابعها .

فصل (٣)

الأعيان الثلاثة - وهي التي يسميها الحكماء «ماهيات» - غير مجعولة لقال بعضهم، ففي مجعوليتها إنما هو من حيث أنها صرر علمية، «لأنها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلا موجوداً، كما لا توصف الصور لعلمية والخيالية التي في أذهننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج. فالجعل إنما يتعلق بها بالنسبة إلى الخارج».

وهنا بحث حاصله أن الماهية الممكنة كما أنها محتاجة إلى الفاعل في وجوده الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجوده لعلمي، سواء كان ذلك لفاعل مختاراً أو موحداً. فالمجعولية - بمعنى الاحتياج إلى الفاعل - من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان تصافها به بئياً أو غير بئس. وإن فُتِرت المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً، والتفصيل تكلفاً.

فالصواب أن يقال، المراد بكون الماهيات غير مجعولة أنها في حد نفسها لا يتعلق بها جعلٌ جاعل وتأثيرٌ مؤثر. فإنك إذا لاحظت ماهية السواد مثلاً، ولم تلاحظ معه مفهوماً سواها، لم يُعقل هناك جعل، إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما، فيكون أحدهما مجعولة تلك الأخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً، بل، تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل تصافها موحوداً متحققاً في الخارج، فإن الصانع مثلاً إذ صنع ثوباً، فإنه لا يجعل لثوب ثوباً ولا الصنع صبغة، بل، يجعل الثوب متصفاً بالصنع في الخارج، وإن لم يجعل تصافه به موحوداً في المحرح. فليسب الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة؛ بل، الماهيات هي كونهن موجودة مجعولة.

وهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً وبين إثباتها لها بما بيناه نقاً فالقول بنفي

المجمولية مطلقاً وبإثباتها كلاهما صحيح إذا حُملا على ما صورناه

وصل

الممكن هو الوجود المتعين فإمكانه من حيث نعيته ؛ ووجوده من حيث حقيقته وذلك أن التعين سبة عقبة، فهي بالسبة إلى المرشح و حبة لمتعين والتعين هو حدوث ظهور الوجود من وجه معين يعينه القدر المتعين للوجود بحسب خصوصه الداتي . فيمكن بالنظر إلى كل تعين حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه ويسعين نوعياً آخر، ويعدم التعين الأول؛ إذ نفس التعين هو الواحد المرجود الحق الساري في الحقائق، لا التعين المتعين وليس كل تعين معين وجباً له على التعيين، إلا لموحباته . فيمكن أن يعدم، ويتعين الوجود نوعياً آخر، إذ الوجود المتعين لا يعلب عدماً، بل . يندل تعينه بتعينات أخرى غير تعينت قبها فيحقق من هذ حقيقة الإمكان للتعين المتعين، وهو سبة عدمية في الوجود، فهو بين عدم ووجود مهما رشح الحق إوضاً نور للوجود على ذلك الوجه المتعين، بهي موجوداً واكشف يقضي التبدل مع الآات، وإن أعرض عنه التجلي الوجودي، اعدم وعاد إلى أصله . هذا أصل الإمكان.

وما اسم «الغير» و«السوى» للممكنات، فذلك من حيث متزاتها انسية والذاتية بالخصوصيات الأصوية فهي من هذا الوجه أعيار بعضها مع بعض . وما غيريتها للوجود لمطلق الحق، فمن حيث أن كلاً منها تعين محصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغير الآخر بخصوصته، والوجود الحق المطلق لا يعاير الكل ولا يغير البعض، لكون كلية الكل وحرية الجزء نساً ذاتية له . فهو لا يحصر في الجزء ولا في الكل . فهو مع كونه بهما عبيهما لا يغير كلاً مهما في خصوصهم . ولكن غيريه في أحدية جمعه الإصلاقي مصلقة عن الكلية والحرنة والإطلاق . فما في الحقيقة إلا وجود مطلق ووجود مقيد، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة والإطلاق والتعين والتقييد نسب ذاتية له . فافهم.

وصل

علم أن الأثر لا يكون لوجود أصلاً من كونه وجوداً فقط . بل . لا بد من انضمام أمر آخر خفي إليه، يكون هو المؤثر، أو عليه يتوقف الأثر . وما كان أمر الكون محصوراً بين وجود ومرتبة، وتعدّر إضافة الأثر إلى الوجود . كما مر - تعين

إضافته إلى المرتبة. ومرتبة الوجود المطلق، الألوهية؛ فإليها وإلى سببها المعتر عنها
 ير «الأسماء» تستند الآثار.

وللمراتب كلها أمور معقولة غير موجودة في أعيانها؛ فلا أثر إلا لباطن. ومضى
 أصياف إلى ظاهر، لعموص سره وصعوبة إدراكه بدون الظاهر؛ فمرجعه في الحقيقة
 إلى أمر باطن من ذلك الظاهر وفيه. فعرّف.

بذ كل ما هو ثابت للوجود الحق الواجب، فهو ثابت به أزلاً وأبدًا، وكذا كل
 ما هو ثابت للممكن. لكن كل واحد منهما مرآة للآخر يظهر به أحكامه. فالمعرفة
 بالصفات والأحكام والنسب والمرتب، وظهورها للممكنات هي الحادثة بحدوث
 الممكنات، لا ثبوتها واستمرارها لمن هي ثابتة له أو مستتية عنه. فافهم.

وصل

أعظم الشبه والحبب التعذدات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار
 الأعيان الثابتة فيه، فتوهم أن الأعيان ظهرت في الوجود والوجود. وإنما ظهرت
 آثارها في الوجود، ولم تظهر هي ولا تظهر أبدًا، فالظهور إنما هو للوجود، لكن
 بشرط التعذد مع آثار الأعيان فيه والبطون صفة ذاتية للأعيان، وللوجود أيضاً من
 حيث تعقل وحدته.

فصل (٤)

والنفوس الإنسانية الكاملة أيضاً يتشكلون في هذا العالم بأشكالٍ غير أشكالهم المحسوسة. وهم في دار الدنيا ويظهرون بها على من يريدون الظهور عليه لقوة انسلاخهم من أبدانهم، وبعد انتقائهم إلى الآخرة أيضاً، لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني، وهؤلاء هم المسفون به «البدلاء».

وصل

اعلم أنه لما كان عالم الأرواح متقدماً بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، وكان الإمداد الرباني الواصل إلى الأجسام موقوفاً على توسط الأرواح بينها وبين الحق سبحانه؛ وتديريها - أعني تدير الأجسام - مفوض إلى الأرواح؛ وتعذر الارتباط بين الأرواح والأجسام للمبينة لذاتية الثابتة بين المركب والبسيط - فإن الأجسام كلها مركبة، والأرواح بسطة؛ فلا مناسبة بينهما، فلا ارتباط؛ وما لم يكن ارتباط، لا يحصل تأثير ولا تأثر ولا إمداد ولا استمداد - فلذلك خلق الله سبحانه عالم المثل برزخاً جامعاً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ليصنع ارتباطاً أحد لعالمين بالآخر، فيتأتى حصول التأثير والتأثر ووصول الإمداد والتدير. فعالم المثل وخاصيته تتجسد الأرواح في مظاهرها المثالية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. وإلى عالم المثل يترقى المترواحون في معارجهم الروحانية الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية للعنصرية واكتساء أرواحهم المظاهر الروحانية.

وهكذا هو شأن روح الإنسان مع جسمه الطبيعي العنصري الذي يدبره ويشتمل عليه علماً وعملاً، فإنه لما كانت المباشرة إليها ثابته بين روحه وبدنه، وتعذر الارتباط الذي يتوقف عليه التدير ووصول المدد إليه، خلق الله نفسه الحيوانية برزخاً بين الروح المفارق والبدن. فنفسه الحيوانية من حيث إنها قوة معقولة هي بسيطة تناسب الروح المفارق، ومن حيث إنها مشتملة بالذات على قوى

مختلفة متكررة مثله في أقطار الدار، متصرفة بتصرفات مختلفة، ومحمولة أيضاً في البخار لصببي الذي في التحوييف الأيسر من لعب الصور، ساسب المرح المركب من المعاصر. وحصل الارتباط والتأثر والتأثير، وتأتى وصول المدد والتدبير.

وصل

ثم اعلم أن العلم المثالي هو عالم روحاني من جوهر ورامي شبيه بالجواهر الحسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورياً وليس بحسم مركب مادي، ولا جوهر مجرد عقلي، لأنه سرخ وحد فاصل بينهما، وكل ما هو سرخ سر لشئ، لا بد وأن يكون عروهم بل له جهتان يشبه كل منهما ما يسبب عالمه، ألهم إلا أن يقلد، به حسم نوري في عية ما يمكن من المطابقة فيكون حداً وصللاً بين الجواهر المجردة لطفة وسر لجوهر الحسمانية احمادية الكثيفة، وإن كان بعض من هذه الأحسام نصاً لطف من العصور، كالسمويات بالنسبة إلى غيرها فيس بعامة عرضي - كما زعم بعضهم - برعنه أن الصور المثالية متمكة عن حقائقها، كما زعم في الصور العقلية. والحق أن لحقائق الجوهرية موجودة في كل من العلم الروحانية والعقلية والخيالية، ولها صور بحسب عوالمها وإذا حقت، وجدت القوة الخيلية التي للنفس الكلية المحيطة بجمع ما أحاط به غيرها من لقوى الخيالات محل ذلك العالم ومظهره

وإنما سُمي بـ «العالم المثالي» لكونه مشتملاً على صور ما في العالم الحسماني، ولكونه أول مثال صوري لما في الحصورة العسية الإلهية من صور الأعيان والحقائق ويسمى أيضاً بـ «الخيال المفصل» لكونه شهاً دخلت لمتصل فيس معنى من معني بممكنة ولا روح من الأروح إلا أنه صورة مثالية مطابقة لكمالاته.

والمثالات المقتدة - التي هي الخيالات - مصلة بهذا العالم مستبيرة منه، كنكوى والشبابيث التي يدخل منها لظوء في است. وكل من الموجودات التي في علم الملث مثال مقيد، كالخيال في لعالم الإنساني، سوء كان فكاً أو كوكباً أو عصراً أو معدن أو نباتاً أو حيواناً عانة ما في الدب أنه في الحمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات. قل لعاني ﴿وَأَنْ يَمُرَّ شَيْءٌ وَلَا تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، وكى لا نفقهون تَسْبِيحُهُ ﴿[الإسراء: ٤٤]﴾ وقد جاء في الحر اصحيح ما يؤيد ذلك. «من مشاهدة

الحيوانات أموراً لا يشاهدها من بي آدم إلا أرباب الكشف أكثر من أن يُحصى^(١).
ودنك الشهود يمكن أن يكون في عالم لمثال المظنون، ويمكن أن يكون في المثال
المقيد. والله تعالى أعلم.

وصل

وعليك أن تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة
الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المحرزة والأحسام، لأن مراتب تزلزلات
الوجود ومعارجه دورية، والمرتبة التي قبل لنشأة الدنياوية هي من مراتب التزلزلات،
ولها الأولية، والتي بعدها من مراتب لمعارج، ولها الآخرة. وأيضاً الصور التي في
البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنياوية،
بخلاف صور البرزخ الأول. فلا يكون كل منهما عين الآخر، لكنهما يشتركان في
كونهما عالماً روحانياً وحوهراً نورانياً غير مادي مشتملاً على مثال صور العالم. وقد
صرح الشيخ^(٢) رضي الله عنه في الفتوحات بأن هذا البرزخ غير الأول. وسمي
الأول بـ «لغيب الإمكانية» والثاني بـ «الغيب المحلي»، لإمكان ظهور ما في الأول
في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة. وفلس من يكشف به
بخلاف الأول. لذلك بشاهد كثير ما البرزخ الأول، فيعلم ما يقع في العالم من
الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى. والله هو العلم لحسره.

(١) ومن هذه الأخبار الصحيحة ما رواه مسلم في صحيحه، باب استحداث الدعاء عند صبحك، حديث رقم (٢٧٢٩) [٤، ٢٠٩٢] ونصه: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا سمعت صبح المديكة فسالو الله من فضله فإنه رآب ملك وإذا سمعت بهيق الحمر فتعوذو بالله من لشيطن فإنها وأت شيطاناً».

(٢) شيخ بقصد لشيخ الأكر محيي الدين بن عربي الحانمي ويقصد بفتح حاء كتابه (المبرجات المكية) وهو من أوسع ما كتب في التصوف الإسلامي طريقة وحقيقة.

فصل (٥)

وصل

ظهور الوجود في عالم لأرواح أنتم من ظهوره في عالم المعاني، ثم عالم المثال، ثم عالم الأحسام - وفي هذا العالم تم ظهور الوجود. ولعنهم أرادوا بـ «تماميه ظهور الوجود وأكمليته» في لمرتبة الأخيرة أن ما يكون مدركاً على سبيل الإجمال ومعقولاً على سبيل التفصيل ومخيلاً أو موهوماً ومحسوساً بالحواس الظاهرة، فإن خواص لوجود وآثره تكون فيه أكثر وأكمل ممّا لا يكون مدركاً بجميع هذه الوجوه، على أن من لبيّن أن الإثنية المدركة لمتصرفه في المراتبة الأخيرة مدركة بجميع هذه الإدراكات، بخلاف الإثنية المدركة لمتصرفه في المراتب البقية التي هي فوق هذه لمرتبة. والإنسان المستكمل لا يكون كماله إلا بأن تحصل له ملكات هذه الإدراكات في مراتبها، ولا يكون الإدراك الحسي وما يلزمه من القيود الحاصلة له مانعاً لسائر الضروب الباقية.

فصل (٦)

لما كانت الهوية الواحدة بالوحدة لتحقيقية أحكام لوحدة فيها غالبية على أحكام الكثرة - بل، كانت أحكام الكثرة منمحية بمقتضى المهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي، ثم ظهرت في مظهر متفرقة غير جامعة من مظهر هذه العوالم العينية على سسل لتفصيل والتفريق، بحيث غلت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة، وخفي هالك أمر الوحدة بحسب اقتضاء التفريق الفعلي واستقصي العيني - أراد أن يظهر ذاته في مظهر كامن يتضمن سائر لمظاهر السرية والمجالي الظلية ويشتمل على جميع الحقائق السرية والجهرية ويحتوي على حملة لدونق الطنية والطهرية، فإن تلك الهوية الواحدة لذاتها إنما تدرك ذاتها في ذاتها لذتها إدراكاً غير زائد على ذاتها ولا متميز عنها، لا في الفعل ولا في الواقع، وهكذا تدرك صفاتها وأسماءها نسباً ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة لأعيان بعضها عن بعض - ثم إنها لما ظهرت بحسب الإرادة المحققة والاستعدادات المحلقة والوسائط المتعددة مفصلة في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة، ثم تدرك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامعة بجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والأسماء الإلهية، فإن ظهورها في كل مظهر ومجلى معين إنما يكون بحسب ذات المظهر، لا غير - ألا ترى أن ظهور الحق سبحانه في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الحسماني؟ فإنه في الأول سسط فعلي بوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبى

فانبعث انبعثاً إراديّاً إلى المظهر الكلي والكون الجامع احاصر للأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل، فإنه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وما في مظهرية من السعة والكمال. وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الروحانية وسب لأسماء الإلهية وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية. فهو جامع بين مرتتي الجمع والتفصيل، محبط بجميع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسه ويدرك ذاتها حسب ما ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة والجهة الكاملة

وصل

الحقيقة الإنسانية الكمالية حاصرة لجميع المظاهر في كل المراتب. فإن لمرتبة الأولى - أعني التعيين الأول - يوجد فيها لعنم بالذات وبسائر انصتات ولتعيينات والماهيات علماً حمالاً غير تفصيلي. وفي المرتبة الثانية - أعني التعيين الثاني - يوجد فيها العلم بالجميع علماً تفصيلياً. وفي سائر المراتب - أعني المرتبة الروحانية والمثالية والحسية - توجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلاً. وفي المرتبة الإنسانية الكمالية يوجد جميع ما في هذه المراتب، لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى لأحدية الجمعية الحقيقية لكمالية لي لا يتصور اريادة عنها من جهة التمام والكمال.

فظهر أن الصورة الكاملة الإلهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك إلا في هذا المظهر. وبهذا يتدفع ما يقال، لما كان حقيقة الحق وصورته الحقيقية هي الوجود المتعين بجميع التعيينات وسائر انصتات والإضافات، صحت أن يكون مظهرها مجموع أجزاء العالم الكبير لواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية المتألفة. مثل مجموع الإنسان المتألف من النفس المجردة والقوى الحساسة والبدن المادي.

وصل

فالإنسان الكامل هو خليفة الحق سبحانه وتعالى، وهو الذي يظهر فيه الكر من حيث هو كل. وظهور الكل من حيث هو كل لا يكون إلا في الكل؛ ولكن الكل به ثلاث مراتب: الأولى مرتبة جمع الجمع والأحدية، وهي الحقيقة الإلهية الإنسانية التي حُدي دم عليها. ولثانية صورة لتفصيل الإلهي الإنساني، أعني العانم بشرط وجود الإنسان الكامل فيه. والثالثة صورة أحدية جمع الجمع الإنساني الكمالي. وظهور الكر في مرتبة جمع الجمع الأحدي 'حدي، لا تفصيل فيه، وله مرتبة الاحتمال. وظهور الكل في لمرتبة التفصيلية فرقائي، والكل ظاهر فيها بالكل في الكل، لا في كل واحد. وظهور الكل في مرتبة صورة أحدية جمع الجمع الإنساني ظهور كل جمع باقوة دفعة وباغفل في كل زمان بالتدريج، كما قل المترحم.

تجتمعت في فؤاده همم
فمن أتى دهره بأزممة
ملا فؤاد الرمان إحداها
وسع من ذا لسرمان أدها

فصل (٧)

وصل

ليس حال ما يُطلق عليه «لسوى» و«العير» إلا كحل الأمواج على البحر الرخار، فإنَّ الموج لا شك أنه غير اعماء عند لعقل من حيث أنه عرض قائم بانماء، وأما من حيث اوجود، فليس شيء غير الماء. فمن وقف عند الأمواج - التي هي وجودات الحوادث وصورها - وعقل عن البحر الرخار، لذي تتموَّحه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ضاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما وثبت العير والسوى. ومن نظر على البحر وعرف أنها أمواجها، والأمواج لا نحقق لها بأنفسها، فنل بأنها أعدام ظهرت باوجود، فليس عنده إلا الحق سبحانه، وما سواه عدم يُخيل أنه موجود مُحقق. فوجوده حيل محض، والمحقق هو الحق، لا غير. لذلك قال الجنيد^(١) قدس سره: «الآن كما كان»، عند سماعه حديث رسول الله ﷺ، «كان الله، ولم يكن معه شيء»^(٢).

ولله در الشيخ مؤيد الدين الجندي حيث قال:

«البحر بحر على ما كان في قدم إنَّ الحوادث أمواج وأنهار

(١) الحبا هو شيخ الصوفية أبو القاسم الحبا بن محمد، لحب أول من تكلم في علم توحيد بعدد

لقب بإمام الطائفتين: الشريعة والحقيقة، توفي ببغداد سنة ٢٩٧هـ.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الحق، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ حديث رقم (٣٠١٩) [٣/١١٦٦] ونصه:

عن عمر بن حصير رضي الله عنهما قال حدثت على أبي عبيد بن جراح قال قال الله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ ثم دخل عليه من أهل اليمن فقال اقتدوا بالشيء يا أهل اليمن إني لم يبق منكم من لم يسمع قد قد لنا رسول الله قالوا حساك سأك عن هذا الأمر قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على ماء وكس في الذكر كل شيء وحلق السموات والأرض فبدأت بافتت يا من يحسن فصحت بعد هي يصنع دورها الراب بولته بوددت أبي كنت بركها. وحديث روى بحكم في المصادر برفق (٣٧٧٥) [٢/٥١٧] وابن حبان في صحيحه برفق (٦١٤١) [٧/١٤]. ورواه غيرهم.

لا يحجب ثبوت أشكال نشاكلها عمن تشكل فيها فهي أسناره

وصل

الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بغير بل وجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر. إلا بسبب واعتبارات، كالظهور والتعبد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من الشعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر.

فللوجود اعتباران أحدهما من حيث كونه وجوداً فحسب، وهو الحق. وإنه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسمة ولا حكم، بل، وجود بحت. والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروط نوره على أعيان الموجودات. وهو سبحانه إذا اعتبر نعت وجوده مقتداً بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة، فإن ذلك التعين والتشخص يُسمى «خفياً» و«سوى» وينضاف إليه سبحانه إذ ذاك كل وصف، ويُسمى بكل اسم ويُقبل كل حكم ويُتقيد بكل رسم ويُدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم.

لي حبيب قد يُسمى باسم كل من يستحق فأما عن ذاك أكنى في صريح أو معنى لست أعسى برباب وبهند وبسملى غيره فاعتبروه فهو الاسم والمسمى وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزئ والاقسام والحلول في الأرواح والأجسام؛ ولكن كل ذلك متى أحب وكيف شاء.

وهو في كل وقت وحال قابل لهديين الحكيمين المذكورين المتضادين مداته، لا بأمر زائد عليه. إذا شاء، ظهر في كل صورة؛ وإن لم يشاء، لا ينضاف إليه صورة لا يقدح نعبته وتشخصه بالصور وانصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزته وقده، ولا يباقي ظهوره في الأشياء وإظهار تعينه وتقيد به بأحكامها من حيث هي علوه وإضلاله عن كل القيود وعناه بذاته عن جميع ما وُصف بالوجود. بل، هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف من وجه، فيألف؛ وبين ما تنافر وتباين، فيختلف

وصل

حقيقة لحروف ألف مشكلة بأشكال مختلفة في اللفظ والخط. فهي آية مبصرة لمن تنظر دالة بالمماثلة على لوجود المطلق، الذي هو أصل الموجودات المقيدة.

لا قيد فيه ولا ظهور له إلا في ضمن وجود مقيد. وحقيقة المقيد هو اسمطلق مع قيد. فحقيقة جميع أجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيّناتها، محتجب بها، كظهور الألف بالحروف واحتجبها بأشكالها. فمن كاشفه الله حقيقة الوجود المطلق، أغناه عن تعلّم حقائق وجود الأشياء - كمن أغناه عن تعلّم حقائق الحروف بعدما أراه حقيقة الألف.

وكما أنّ في الحروف سرّ التوحيد واحتجب الوحدة بالكثرة، فكذلك في لأعداد، لأنّ العدد هو الواحد المحتجب بلباس العدد. ألا ترى أنّ العدد ملتئم من مادة - هي الواحد - وصورة - هي الوحدة -؟ أمّا كون مادته من الوجدان، فلا ريب فيه؛ وأمّا وحدة صورته، فلا أنّ كل عدد واحد من جنسه - كالأثنين والثلاثة والأربعة - كل منها فرد من أفراد العدد. فالكل واحد محتجب بلباس العدد عن نظر القاصرين، كيلا يحظى برؤيته إلا نظراً أرباب الصيرة المافذة عن سجاب^(١) الحكمة.

وصل

كل ما لا تحويه الجهات، وكان في قوته أن يظهر في الأحياز، فظهر بنفسه أو توقف ظهوره على شرط أو شروط عارضة وخارجة عنه. ثم قضى ذلك الظهور واستلزم انضياف وصف أو أوصاف إليه ليس شيء منها يقتضيه لذاته، فإنه لا ينبغي أن تُنفي عنه تلك الأوصاف مطلقاً ويُرزه عنها، وتُستبعد في حقّه وتُستنكر، ولا أن تُثبت له أيضاً مطلقاً وتُسرسل في إضافتها إليه. بل، هي ثابتة له بشرط أو شروط، منتجة عنه أيضاً كذلك. وهي له في الحالتين وعلى كلا التقديرين أوصاف كمال، لا نقص، لفضيلة الكمال المستوعب والحيطة والسعة التامة مع فرد انراة والبسطة ولا يقاس غيره ممّا يوصف بتلك الأوصاف عيه، لا في ذمّ نسبي - إن اقضاه بعض تلك الأوصاف التي يُطلق عليها لسان الذمّ أو كلها - ولا في محمده، فإن سبّه تلك الأوصاف وإضافتها إلى ذات شأنها ما ذكرنا نُحالف نسبها إلى ما يغيرها من الذوات. والشروط اللازمة لتلك الإضافة يتعذر وحدائها في المقبس عليه. وهذا الأمر شائع في كل ما لا يتحيز، سواء كان تحقّقه بنفسه، كالحق سبحانه وتعالى، أو غيره، كالأرواح الملكية.

وهذه قاعدة من عرفها أو كشف له عن سرّها عرف سرّ الآيات والأخبار التي

(١) الشجب ويكسر المترج، مجوف وأسجاف (القاموس المحيط).

بهم التشبيه عند أهل العقول الضعيفة واطلع على المراد منها: فسلم من ورطتي التأويل والتشبيه وعاین الأمر كما ذكر مع کمال التنزيه.

وصل

المسمّاة «موجودات» تعيّنات شؤونه سبحانه، وهو ذو الشؤون. فحقيق لأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تتميز عنه إلا بمجرد تعيّناتها - من حيث هو غير متعين والوجود المنسوب إليها عبارة عن تلبّس شؤونه بوجوده، وتعدّدها واختلافها عبارة عن خصوصياتها المسجّنة في غيب هويته. ولا موجب لتلك الخصوصيات، لأنها غير مجعولة. ولا يظهر تعدّدها إلا بشوعات ظهوره، لأنّ تنوعات ظهور ذاته في كل منها هو المظهر لأعيانها، ليعرف البعض منها من حيث تميزه البعض ومن أيّ وجه يتحد، فلا يغيّره؛ ومن أيّه يتميز، فيسمى «غيراً» و«سوى». وإن شئت، فقل، كان ذلك ليشهد هو خصوصيات ذاته في كل شأن من شؤونه.

ومثل هذا التعنّب في الشؤون - ﴿وَلَيْسَ كَمِثْلِ السُّعُودِ﴾ [الحج ٦٠] - تعنّب اواحد في مراتب الأعداد لإظهار أعيانها وإظهار عيه من حيثها؛ فأوجد اواحد اعدد، وفضل اعدد الواحد، بمعنى أنّ ظهوره في كل مرتبة - ممّا سمّيه في حق الحق «شأناً»، كما أحبر سبحانه عن نفسه - يحالف ظهوره في المرتبة الأخرى ويسع كلّ ظهور من حيث كل شأن من الأسماء والأوصاف والأحوال والأحكام بمقدار سعة ذلك الشأن وتقدمه على غيره من الشؤون، فكل ما يرى ويدرك بأيّ نوع كان من أنواع الإدراك، فهو حق ظاهر بحسب شأن من شؤون القاصية تنوعه وتعدّده طهراً من حيث المدرك، التي هي أحكام تلك الشؤون، مع كمال أحدثه في نفسه - أعني الأحدية التي هي منع كل وحدة وكثرة وبساطه وتركيب وطهور ويطون.

وصل

علم أن الوجود، كما أنّه من حيث حقيقته واحد غير منقسم، فكذلك من حيث صورته هو واحد مصمت^(١). والموصل المعدّده هذه لصوره العائمة لوجودية

(١) المصمت: الذي لا جوف له (القاموس المحيط)

المشار إليها المشهوددة لكل معانٍ محددة يظهر أثرها، لا عينها. والظاهر لعين ليس إلا صورة واحدة وطلسة^(١) واحدة، لا يُحكم عليها بالانقسام إلا من حيث أحكام هذه المعاني المُحدثة للميرر والمُظهرة للتعدد في الأمر الواحد العير نمتقسم في ذاته انقسام تجزئة وتبعيص. فالوجود رق واحد منشور، والمواص برازخ معقولة ذات أحكام مشهوددة بعينها.

وهذه الفواصل الرزخية هي الشؤون الإلهية، وهي على قسمين تابعة ومبوعة. والمتنوعة على قسمين. متبوعة تامّة الحيطّة وعير بامّة فالتبعة أعيان العالم. والمتنوعة التي ليست تامّة الإحاطة هي أحسن العالم وأصوله وأركانها؛ وإن شئت، سمّاها «الأسماء اتالية التفصيلية»، وأنت صادق والمتنوعة التفة الحيطّة والحكم أسماء الحق وصفته وفي التحقيق الأوصح، فالجميع شؤون وأسماء شؤون وأسماءه من حيث هو ذو شأن أو ذو شؤون.

فتسميته «واحدًا» هو باعتبار معقولة تعينه الأول باحبال الوجودي بالنسبة إليه إذ ذاك، لا بالنسبة إليه من حيث تعين ظهوره في شأن من شؤون وحسبه.

وتسميته «ذاتًا» هو باعتبار ظهوره في حالة من أحواله التي تستلزم تبعية لأحوال الباقية لها؛ وأحواله، وإد كات - كما قلنا - بعضها تابعة وبعضها متنوعة، وحاكمّة ومحكومة، فإنّ كلاً منها من وجه له الكل، بل هو عينه.

وتسميته «له» هو باعتبار تعينه في شأنه الحاكم فيه على شؤونه لقابلية منه أحكامه وآثوره.

وتسميته «الرحمن» عبارة عن انساط وجوده المطلق على شؤون الظهيرة ظهوره؛ فإنّ لرحمة نفس الوجود، و«الرحمن» الحق من كونه وجوداً مسطّاً على كل ما ظهر به، ومن حيث كونه أيضاً - باعتبار وجوده - له كمال القول لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على كل حال.

وتسميته «حيماً» هو من كونه مخضصاً ومحضصاً. لأنّه حصص بالرحمة العامة كل موحد، فعن تخصيصه.

وطهوره سبحانه من حيث الحال المستلزمة الاستشراف على الأحكام المتصلة من بعضها ببعض تبعية ومتبوعة وتأثيراً وتأثراً - كما قلنا - واحتماعاً واقتراحاً

(١) لَطْلَسُ. المحو ويقال للمصحف إذا محت صدر رطله، والطنس كذا قد محى. (سبب العرب).

متناسب وتباين واتحاد واشتراك يُسمى «علماً»؛ وهو من تلك الحثيثة، وباعتبار كونه مدركاً بنفسه وما انطوت عليه في كل حال وبحسبه، سمي نفسه «علماً».

والسريان الذاتي لشرطي من حيث التنزه عن المعية والحاجة ودوام الإدراك المتعدي حكمه إلى سائر الشؤون يُسمى «حيوة»؛ وهو «لحي» بهذا الاعتبار

والميل لمتصل من بعض الشؤون بسبب الارتباط بشؤون آخر بموجب حكم المناسبة الثبته في البين، المرخحة تغليب بعض اشؤون على البعض وإظهار التخصيص الثابت في الحالة لمسماة «علماً» لتقدم ظهور بعض الشؤون على البعض يُسمى «إرادة»؛ وهو من حيثها يكون «مريداً»

والحالة التي من حيثها يظهر أثره في حواله بترتيب يقتضيه التخصيص المذكور والنسب لمتفرعة عن كل حل منها تُسمى «قدرة»؛ وهو من حيثها يكون «قدراً».

وانتظم أمر الوجود وارتبط، ورهق الباطل وسقط.

وها قد فُتح لك باب لا يلجّه ولا بطرقه إلا الدُر من أهل لعانة لكبرى. فإن كنت ممن سنحت مثل هذا، فليج واجتنب بهد المحسن مفضلته، وكن تكليث لله «فمن كان لله، كان الله له».

فصل (٨)

وقال الشيخ أبو سماعيل عبد الله أنصاري قدس الله تعالى روحه .
 ما وخذ الواحد من واحد إذ كلُّ من وَّخذه جاحد
 توحيدٌ من ينطق عن معنه عارية أطلها الواحد
 توحيدُهُ إياه توحيدُهُ وتعت من ينعتُهُ لاحدٌ
 وفي شرح منازل السائرين للشيخ كمال الدين عبد الرزاق لكاشي رحمه الله :
 "يعني ما وخذ الحق تعالى حقَّ توحيدهِ أحدٌ، إذ كلُّ من وَّخذه نُتت فعلُهُ
 ورسمهُ بتوحيدهِ فقد جحدته بإثبات الغير، إذ لا توحيد إلا بقاء الرسوم والآثار
 كلها.

"توحيد من ينطق عن نعتهِ عارية"، إذ لا نعت في احصرة الأحدية ولا ينطق
 ولا رسم لشيء، والنطق والنعت يقتضيان الرسم وكل ما يُشع منه رائحة الوحد،
 فهو للحق، عارية عند الغير، فيحب عليه ردُّها إلى مالِكها حتى يصحَّ التوحيد،
 ويبقى الحق واحداً أحداً. فذلك أبطل الوحد الحقيقي تلك العارية التي هي ذلك
 التوحيد مع بقاء رسم الغير، فإنه باطل في نفسه في احصرة لأحدية.

"توحيدهِ إياه توحيدُهُ"، أي توحيد الحق ذاته بذاته هو توحيدهِ الحقيقي
 "ونعت من ينعتهِ لاحد"، أي وصف لدي بصفه هو أنه مشرك، حان عن طريق
 الحق، مائل عنه؛ لأنه أثبت النعت، ولا رسم لشيء في احصرة لأحدية، والاسم
 تكن أحدية.

نقش الفصوص

محيي الدين بن العربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[١] فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[١] فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

«فصل الشيء» خلاصته وردته. و«فصل الخاتم» ما يرتب به الخاتم ويكتب عنه سم صاحبه. وقال ابن السكيت، «كل ملتقى عظيمين، فهو فص». و«الحكمة» هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وأحكامها على ما هي عليه وبالأقوال والأفعال الإرادية على وجه يقتضي سدادها. و«الإلهية» اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها فإن لفصل كما أنه قد انطوى على قوسي حقة الخاتم وتشمّل على أحدية جمعهما، وكما أنه يختم بما يطبع فيه من لصور ويعرب عن كليهما، وكما أنه تبع لقاله من الخاتم في التوسع والتثليث والتدوير وغيرها ومستمتع بما يرد عنه، كذلك قلب الإنسان الكامل له الانطواء على قوسي الوجوب والإمكان والانطواء على أحدية جمعهما؛ وله أن يعرب عما فيه من صور حقائق وينبئ عن أحدية جمعها، وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص، كما أن له أن يستتبع تجلّي لحق ويصوره بصورته، على ما نص عليه الشيخ رضي الله عنه في الفصل الشعبي من فصوص الحكم. وقوله. «فص حكمة إلهية» بناء على أن أحدية جمع لأشياء ردتها وحلاصتها، أو على أن الفصل - الذي هو ملتقى قوسي حقة الخاتم أو ملتقى كل عظيمين - بمنزلة أحدية جمعهما.

ولاحصل أن خلاصة العلوم والمعارف المتعقّبة بمرتبته الألوهية، أو المحل القاس لها، أو أحدية جمعها، متحقّقة في كلمة آدمية.

والمراد بـ «الكلمة» في كل موضع من هذا الكتاب عين النبي المذكور فيه من حيث حصوصيته وحفظه المنعّين له ولأمنه من لحن سحابه وهي في عرف التحقيق عبارة عن هيئة اجتماعية حرفية من حروف لنفس لرحماني.

نعلم أن الأسماء لإلهية الحسنی تصلب بدواتها وحوود لعالم. فأوحد الله العالم جسداً مسوياً وجعل روحه آدم؛ وأعني بـ «آدم» وجود العلم الإنساني

وفي كلام بعضهم إنَّ لحقائق العلمية إن كانت معنوية لا بأحوالها، تسمى «حروفاً غيبية»، ومع أحوالها، «كلمات غيبية»^١، والحقائق لوجودية إن كانت معنوية لا بأحوالها، تسمى «حروفاً وحوودة»، ومع أحوالها، «كلمات وحوودة»

(اعلم أن الأسماء الإلهية الحسنی)، التي كلماتها تسع وتسعون أو ألف وواحد؛ وأما حرياتها، فغير محصورة، لأنَّ الأسماء هي استعيات لإلهية في حقائق سمكيات وهي غير متناهية لعدم تنامي الممكنات، (تطلب) وتقتضي تلك الأسماء (بدواتها وجود العالم) روحاً ومثالاً وحساً، ليكون مرآى لأبوارها المكسوة ومحالي لأسرارها المخزونة لني باعتبارها قار سبحانه، «كنتُ كزراً محفياً» الحديث. وثما اسد ذلك الطلب والافتضاء إلى الأسماء - التي هي الذات مقيدة بالصفات - لا إلى الذات نفسها، لأنَّ الأدب من حيث إطلاقه لا يُضاف إليها حكم، ولا تعين بوصف ولا رسم. ليس سببه الاعتناء إليها سوى من سبه الافتضاء، لأنَّ كل ذلك يقضي باتعين والتقيّد؛ ولا شك أنَّ تعقّل كل تعين يقضي بسبق اللاتعین عليه.

ثم اعلم أنَّ ثبوت الكمال يلحق سبحانه من وجهين أحدهما كماله من حيث الذات - وهو عبارة عن ثبوت وجوده منها، لا من غيرها؛ فهي غيبة في وجودها وبقيتها ودوامها عما سواه. والكمال الذي هو كمال تفصيلي يلحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنی. وذلك إنما يكون بظهور آثار النسب امرئية والحقائق الأسماوية ونفوذ أحكامها في عوالمها ومظاهرها.

وكذا الحق لواجب الوجود في كماله الذاتي وغناه الأحدي يرى ذاته في ذاته رؤية ذاتية غير رائدة على ذاته ولا متميزة عنها؛ ويرى أسمائه وصفاته يُصاً سباً ذاتية لها وشؤوناً غيبية مستهلكة الأحكام تحت قهر الأحدية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الأعيان بعضها عن بعض. لكنه شاء أن يُظهرها من حيث كماله الأسماوي وبراه في مظاهرها متميزة الأعيان والآثار (فأوجد) من حيث الاسم («الله، العالم»)، وبسط نوره الوجودي على الممكنات المعنوية في اخلاء المتوفهم. فصار مطهراً تفصيلياً لحقائق الأسماء ومجلى لرقائياً لصفات الاعتلاء.

لكنه كان بدون وحوود آدم (جسداً مسوياً) ومراحاً معدلاً، لا روح فيه. وبيان ذلك أنَّ المقصود الأصلي ولعنة العائيه من إيجاد العالم أن يحصل كمال الحلاء والاسجلاء، اللذين هما عبارة عن ظهور ذاته سبحانه ورؤيته إياها في كل شأن سن في علمه الذاتي ظهوره فيه متعيناً بحسه، متوَعاً بموجب حكمه. ويظهر كل فرد من

وعلمه الأسماء كلها، فإن الروح هو مدبر البدن بما فيه من القوى، وكذلك الأسماء

أفراد مجموع الأمر كله بصورة الجميع ووصفه وحكمه بحيث يضاهي كل شأن من الشؤون الشأن الكلي الذي هو معتح مفتاح العيب، أعني الثعنين الأول؛ فإذا سم يحصل الكمال لمذكور على النحو المطلوب في العالم، ثم يكر له سر وروح. ولا شك أن ذلك لا يحصل إلا في المظهر لأحدٍ لجمعي لكلامي لإساني فاعلم من غير وجود الإنسان فيه كان كمراح معنًى وحسد مسوًى، لا روح فيه.

ومن شأن لحكم الإلهي أنه م سؤى حسداً ولا عدل مزاحاً، لا وكفه سمح الروح فيه. فانبعث انبعثاً إردياً إلى تكميل حسد اعلم، (وجعل روحه)، أي روح العالم وسره المطلوب منه، (آدم). وحيث لم يكر هذا لحكم محتضاً بآدم أي الشر عليه السلام؛ بل يشاركه فيه أولاده الكامنون، عظم الحكم وقار، (وأعني بـ «آدم» وجود العالم الإنساني)، أي الحقيقة النوعية الإنسانية الكمالية الموحودة في صمن نبي فرد كان من أفرادها.

(وعلمه)، أي علم لله سبحانه آدم، يعني لإنسان الكامل، (لأسماء كلها)، علم دوق ووحدان بأن جمعه جمعاً لجميع الأسماء الإلهية لمعلبة الوحوية ومشتلاً على جميع الصفات والنسب الربوبية. فهو واجب الوجود بربه، عرش له بقلبه، حي، عالم، قدير، متكلم، سميع، بصير؛ وهكذا جميع الأسماء.

وقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة ٣١]، «أي ركب في فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفة، وهياً بتلك للطائف للتحقق بكل الأسماء الجمالية والحلالية وعتر عهما - «يديه». فقال لإيليس ﴿مَعَكَ أَوْ سَجَدَ لِلَّهِ سَخَطٌ بِدَنِّي﴾ [ص ٧٥]. وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة، لأنه إذا مظهر صفة الجمال، كملائكة الرحمة، أو الحلال، كملائكة العذاب والشيطان»

اعلم أنك لا تعرف الغيب إلا بأشاهد. ومعناه أنه كلما سألت عن كميته، فلا سبل إلى تفهيمك إلا أن بقر لك مثال من مشاهدات الطاهرة أو الباطنة في نفسك بالعقل فإذا قلت: «كيف يكون الأول عالماً بنفسه؟» فحوادث الشافي أن يقال: «كما تعلم أنت نفسك». ففهم الجواب.

وإذا قلت: «كيف يعلم الأول غيره؟» فيقال: «كما تعلم أنت غيرك». ففهم وإذا قلت: «كيف يعلم يعلم واحد بسط سائر المعلومات؟» فيقال: «كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل، ثم تشتغل بالتفصيل»

وإذا قلت: «كيف يكرده علمه بالشئ مد» وجود ذلك أشيء؟» فيقال: «كما يكون توهّمك للسقوط على الحنّاع عند لمشي عنه مدأ السقوط»

للإنسان الكامل بمصرلة القوى. ولهذا يقال في العالم، إنه الإنسان الكبير، ولكن

وإذا قلت: «كيف يعلم الممكنات كلها؟» فيقال: «يعلمها بالحلم بأسبابها، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف القابل بمعرفتك تحقيقاً لأسباب لحرارة».

وإذا قلت: «كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه؟» فيقال: «كما يكون ابتهاجك إذا كان لك كمال تتميز به عن الخلق، واستشعرت بذلك الكمال».

والمقصود أنك لا تفدر أن تفهم شيئاً عن الله تعالى إلا بالمقاسة إلى شيء في نفسك نعم، تدرك في نفسك أشياء تتفاوت في انقصان والكمال، فتعلم مع هذا أن ما فهمته في حق الأول سبحانه أعلى وأشرف مما فهمته في حق نفسك؛ فيكرر ذلك إيماناً بالعبس محملاً. وإلا، فذلك الزيادة التي سوهمتها لا نعرف حقيقتها، لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقل.

فإذا كان للأول سبحانه أمر ليس له بطير فيك، فلا سبيل لك إلى فهمه، استه وذلك هو ذاته، فإنه وجود بلا ماهية، هو مع كل وجود. فبد قلت: «كيف يكرر وجود بلا ماهية؟» فلا يمكن أن يُصوب لك مثل من نفسك، فلا يمكنك إذن أن تفهم حقيقة لوجود بلا ماهية وحقيقته وإن لأول سبحانه وخاصته هو أنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، لأن إتيته وماهيته واحدة. وهذا لا يصير له فيما سواه؛ فإن ما سواه جوهر أو عرص، وهو ليس بجوهر ولا عرص وهذا أيضاً لا يتحققه الملائكة؛ فإنهم أيضاً جوام وحوذها غير ماهيتها. وإنما وجود بلا ماهية ليس إلا الله تعالى. فإذا لا يعرف الله إلا الله.

وإنما علم الله سبحانه للإنسان الكامل أسماء الحسى وأدعها فيه، فإن الإنسان الكامل روح «عالم» ولعالم حسه - كما سبق - (وإن الروح هو مدر السر) ولتصرف فيه (بما يكون (فيه من القوى) الروحانية والحسائية (وكذلك)، أي مثل ذلك المذكور من القوى، (الأسماء الإلهية للإنسان الكامل)، يعني، إنها له بمصرلة تلك القوى الروحانية والحسائية. فكما أن الروح يدبر لبدن ويتصرف فيه بالقوى، كذلك الإنسان لكامل يدبر أمر الجسم ويتصرف فيه بواسطة الأسماء الإلهية

علم أن كل حقيقة حقيقة من حقائق ذات الإنسان الكامل، وشأنه بروح من حيث أحدية جميعها بين حقيقة ما من حقائق بحر الروح وبين حقيقة مظهرية لها من حقائق بحر الإمكان هي عرشها، وتلك الحقيقة الوحدانية مستوية عليها. فلما ورد التحلي الكمال الجمعي على المظهر الكمال الإنساني، تلقاه بحقيقته الأحدية الجمعية الكمالية، وسرى سر هذا التحني في كل حقيقة من حقائق ذات الإنسان الكامل تنفذ نواز التجلي منها على ما يناسبها من العالم، فما وصف الآلاء والنعماء الواردة

بوجود الإنسان فيه. وكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، ولذلك خصّه

بالتجلي الرحامي على حقائق العالم إلا بعد تعينه في الإنسان لكامل مزيد صفة لم تكن في لتجلي قبل تعينه في مطهرة الإنسان الكامل. فحقائق العوالم وأعيانها رعايا له، وهو خيمة عليها وعلى الحليفة رعاية رعاياه على الوحه الأنسب الأليق، وفيه تتفاضل الحلائف بعضهم على بعض.

لهذا قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، أي مظهرية هذه لجمعية وكمال الطهور، ﴿وَعَلَى السَّمَوَاتِ﴾، أي ما علا من لعلم، ﴿وَالْأَرْضِ﴾، أي ما سفل منه، ﴿وَوَلِّجَايَ﴾، أي ما بينهما، ﴿فَأَيُّكُمْ أَنْ يَحْبِسَهَا﴾، لغور في كمال القابلية بغلة حكم القيد والحزنية عليها، ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، أي بهذه الصورة العنصرية لكمال لقابلية.

(ولهذا)، أي لكون العالم بمنزلة الجسد وكون الإنسان اكامل بمثابة روحه، (يقال في حق العالم، «إنه الإنسان الكبير»)، فإنه كما أن الإنسان عبارة عن جسد وروح يستره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة (ولكن) هذا القول إنما يصح ويصدق (بوجود الإنسان) الكامل (فيه)، أي في العلم، فإنه لو لم تكن موجوداً فيه، كان كجسد ملقى، لا روح فيه. ولا شك أن إطلاق «الإنسان» على الجسد لدي لا روح فيه لا يصح إلا مجازاً.

وكما يقال للعالم: «الإنسان الكبير»، كذلك يقال للإنسان «العالم الصغير». وكل من هذين القولين إنما يصح بحسب الصورة وفقاً بحسب المرتبة، فالعالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير.

قال أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه:

«دَوَاؤُكَ بِبِكَ وَمَا تَشْفُرُ وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمِمَّا تُبْصِرُ
وَتُزْعِمُ أَنَّكَ جَرَمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْحَمِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يُطْهَرُ الْمُضْمَرُ»

(وكان الإنسان) الكامل كتاباً (مختصراً) منتخفاً (من) أم الكتاب، التي هي عبارة عن (الحضرة) الأحدية الجمعية (الإلهية)، مشتملاً على حقائقها الأسمانية الفعلية الروحانية ومطوياً على رقائق سب صفاتها الربوبية بحيث لا يشذ عنه شيء منها سوى الرجوب الذاتي؛ فإنه لا قدم فيه للممكن الحادث، وإلا لزم قبح الحقائق.

(ولذلك)، أي لكون الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من حقائق الصفات والأسماء اشتملاً أحدياً جمعياً، (خصه)، أي لله سبحانه الإنسان،

بالصورة، فقال «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، وفي رواية «على صورة الرحمن». وجعله الله العين المقصودة من العالم، كالنفس الناطقة من شخص

(بالصورة الإلهية)، أي جعل الصورة محتضنة به بحسب الذكر وإن كان العلم أيضاً على الصورة، لأن كل ما إلى لوحدة أقرب، فأصافته إلى الحق «وُلِي» وصورة الإنسان صورته الأحدية الجمعية، وصورة العالم صورته التفصيلية.

(يقال) على لسان نبيه ﷺ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ»، أي فذره أولاً في العلم وأوحده ثانياً في العيان، («على صورته»^(١)) الألوهية الكاملة وصعده الرتبة الشاملة. وحيث احتمل أن يعود الصمير في «صورته» إلى آدم، كما ذهب إليه بعض، أردفه بقوله، (وفي رواية) أخرى، («على صورة الرحمن»^(٢))، نفيًا بذلك لاحتمال، ليكون نصاً في مقصوده.

وفي رتبة معاني الأحكام للشيخ أبي بكر بن إسحاق رحمه الله «لا تُقْبَحُوا الوحوة، فإن ابن آدم على صورة الرحمن» وفي الصحيح إنه ﷺ قال في وصيته بعض أصحابه في الغزو «إِذَا ذُبَحْتَ، فَأَحْسِنِ الذَّبْحَةَ؛ وَإِذَا قُتِلْتَ، فَأَحْسِنِ الْقِتْلَةَ وَاجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(٣).

قيل «الصورة» هي الهيئة، وذلك لا يصنع إلا على الأجسام. فمعنى الصورة «الصفة»، يعني، «خلق آدم على صفة الله عز وجل»، أي حياً، عالماً، مرئياً، قادراً، سميعاً، بصيراً، متكلماً ولما كان الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أُنطبق «الصورة» على الأسماء والصفات مجازاً، لأن الحق سبحانه بها يظهر في الخارج هذا باعتبار أهل الظاهر.

وأما عند المحققين، فـ «الصورة» عباره عما لا تعمل لحقائق المحرّدة بغيره ولا تظهر إلا بها. و«الصورة الإلهية» هو لوجود المنعنين سائر التعينات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية.

(وجعله)، أي جعل الله الإنسان الكامل، (العين المقصودة) والغاية لمطلوبة (من) إحياء (العالم) وإبقائه، (كالنفس الناطقة)، التي هي المقصود (من) تسوية حسد (الشخص الإنساني) وتعديل مزاجه الطبيعي الحسماني.

(١) روه مسلم في صحيحه، باب أوعد شديد لمن عبد الناس غير حق، حدث رقم (٢٦١٢) [٤/ ٢٠١٧] وابن حبان في صحيحه، باب ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه قبح الله وجهك، حديث رقم (٥٧٩٠) [١٨/ ١٣]، ورواه غيرهما.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن عطاء بن رباح عن ابن عمر برفقه (١٣٥٩٠)، والهيثم في مجمع الزوائد باب النهي عن ضرب الوجه، [١٠٦/ ٨]، ورواه غيرهما.

(٣) لم أعتز على هذه الرواية فيما لدي من مصادر ومراجع

الإنساني. ولهذا، تحارب الديد بروله، ويستمر العمارة إلى الآخرة من أحوه

الحقيقة لسارية في الكل تدرك دنها بدتها وما عد ذاتها من لوازم ذاتها عما عيسياً إجمالياً في الإنسان الكامل والكون الجامع المنضم لسائر المظاهر، لمشتغل على حملة المراتب. ثم إنها تدرك الأمرين جميعاً في بعض التعيينات وأسماء الإلهية إدراكاً عقلياً تفصيلياً على حسب ما فيه من القواين. وتدركهما أيضاً بعض تعيينات وأسماء آخر إدراكاً وهمياً وخيالياً على حسب ما فيه من قواين آخر وتدرك أيضاً بعض تعيينات وأسماء آخر إدراكات حسية على حسب ما فيه من القواين، التي تتعنى بها تلك التعيينات فهي إنما تدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل إدراكاً تاماً كاملاً لا مزيد عليه أصلاً.

(ولهذا)، أي لأن المقصود من إيجاد العالم وإثباته للإنسان الكامل، كما أن المطلوب من تسوية لجسد لفصل اساطقة، (يخرب) إذا (الدنيا يزوله)، أي يروا الإنسان الكامل وتلقاه عنه، كما أن الجسد يبقى ويعنى بمعارقة النفس لاصقة عنه، فإنه تعالى لا ينحلى على العالم الدنوي إلا بوسطته بعد تقطعه بقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده وكماله، فيتقل لديه بعد انتقاله، ويخرج ما كان فيها من المعاني والكمالات إلى الآخرة.

قال رضي الله عنه في كتابه لمسنى به «القسم الإلهي بالاسم الربى» «ألا ترى أن لدنيا باقية ما دمه هذا الإنسان فيها، والكائنات تتكون، والمسخرات تتسخر؟ وهذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارت هذه السماء موراً، وسارت اجساد سيراً، ودكمت الأرض دكماً، وانتثرت الكواكب، وكورت الشمس» إلى غير ذلك.

وفي كتاب لفكوك^(١). «الإنسان لكامل الحميمي هو البرج بين لوحين والإمكان والمرّة لجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحداث، وهو بواسطه بين الحق والخلق. وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق واسمذ الذي هو سب بقاء ما سوى الحق إلى لعالم كله، علواً وسفلاً ولولاه من حيث بررحته اتى لا تعابر الطرفين، لم يقهر شيء من لعالم لمدد الإلهي لوحدانى عدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه، فكان يسمى. وإنه عمد السموات والأرض. ولهذا اسر برحلته من مركز الأرض - التي هي صورة حصرة الجمع وأحدثيه ومرر خلافة الإلهية - إلى الكرسي الكريم والعرش المعيد المحيطين بالسموات والأرض. يحرم نظامها، فبذل الأرض غير الأرض والسموات

«ولهذا نبأ أيضاً عليه السلام على ما ذكرنا بقوله «لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول «الله الله»^(١) وأكده بالتكرير، يريد، «وفي الأرض من يقول «الله»، قولاً حقيقياً»، إذ لو أراد «من يقول كلمه «الله»، لم يؤكد بالتكرير ولا شك أنه لا يذكر الله ذكراً حقيقياً - وخصوصاً بهذا الاسم الجامع الأعظم المنعوت بجميع الأسماء - إلا الذي يعرف الحق المعرفة التامة. وأتم الخلق معرفة بالله في كل عصر خليفة الله، وهو كامل ذلك العصر. فكانه يقول ﷺ. «لا تقوم الساعة وفي الأرض إسمد كامل». وهو أشد إليه بأنه الحمد المعنوي الماسك؛ وإن شئت، فقل «الممسوك لأجله». فإذا انتقل، انشقت السماء، وكبرت الشمس، واكدرت لمجوم واشترت، وسيرت الجبال، وزلزلت الأرض، وجاءت القيامة.

«ولولا ثبوته من حيث مظهريته في الجنة التي محلها الكرسي والعرش المحيد، لكان الحال فيهما كالخار في الأرض والسموات. وإنما قيدت ثبوته بقولي: «من حيث مظهريته»، من أجل ما أضلني الله عليه من أن الحجة لا تسع إنساناً كاملاً؛ وإنما يكون منه في الحجة ما يناسب الجنة، وفي كل عالم ما يناسب ذلك العالم وما يستدعيه ذلك العالم من الحق من حيث ما في ذلك العالم من الإنسان بل أقول «ولو حدث جهنم منه، لم تبق فيه امتلات».

«والإشارة بـ «قدم الجبار» لمذكور في الحديث عند فوهه عليه السلام «إن جهنم لا تزال تقول: «هل من مزيد؟»، حتى يصع الجبار فيها قدمه، فإذا وضع الجبار فيها قدمه، ينزوي بعضها إلى بعض، ويقول «قط قط»^(٢)، أي «حسي حسي» وأخبرني من جانب الحق أن القدم الموضوع في جهنم هو الباقي في هذا العام من صور الكمل مما لا يصحهم في الشاة الحمانية. وكفي عن ذلك الباقي بـ «لقدم» لماسة شريفة لصفة فإن القدم من الإنسان آخر أعضاء صورته، وكذلك نفس صورته العنصرية آخر أعضاء مطلق الصورة الإنسانية، لأن صور العالم بأجمعها كالأعصاء لمطلق صورة الحقيقة الإنسانية. وهذه الشاة آخر صورة ظهرت بها الحقيقة الإنسانية، وبها قامت الصور كلها التي قلت: «إنها كالأعضاء».

(وينتقل العماره) منها (إلى) الدار (لآخره من أجله)، أي من أجل الإنسان، أو بسبب انتقاله لما سبق.

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب دهاب الإيمان آخر لرواه، حديث رقم (٤٨) (١٣١/١) وأبو عوانة

الإصمرائني في مسنده، باب بيان أن لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، [١٠١/١] ورواه غيرهما

(٢) رواه البخاري في صحيحه، باب الحلف بغير الله وصفاته وكلماته - حديث رقم (٦٢٨٤) (٦/٢٤٥٣)

ومسلم في صحيحه، باب اندر يدخلها الجبارون ولجنة يدخلها الصغفاء، حديث رقم (٢٨٤٨) (٢/٤) [٢١٨٧/٤] - ورواه غيرهما.

التحنيات الإلهية لأهل الآخرة إنما هي بواسطة الكامل، كما في الدنيا. والمعاني المفضلة لأهلها متفرعة من مرتبته ومقام جمعه أبداً، كما تفرع منه أولاً. وما للكامل من الكمالات في الآخرة لا يقاس على ما له من الكمالات في الدنيا، إذ لا قياس لعدم الآخرة على نعم الدنيا. وقد جاء في الخبر الصحيح: «بأن الرحمة مائة جزء، جزء منها لأهل الدنيا، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة»^(١).

واعلم أن دار الوجود واحدة، وانقسامها إلى الدنيا والآخرة بالنسبة إليك، لأنهما صفتان للنشأة الإنسانية. فأدنى نشأتها الوحودية العينية النشأة العصرية. فهي «الدنيا» لـ «دنائتها» بالنسبة إلى نشأتها لئولية الإلهية، أو لـ «دوائها» عن فهم الإنسان الحيوان.

ولما كانت النشأة الإنسانية الكلية في الدنيا شأنتين، نشأة تفصيلية فرقية ونشأة أحديه جمعيه فرآيه، وهذه النشأة لايوية كثيفة، وصورتها مقيّدة سحيقة من مادة جامعته بين النور والظلمة، والنفس الدصفة المتعلقة بها من بعض قواها لقوة العملية، وهي ذاتية لها وبها، يعين الله سبحانه لأجلها في كل نشأة وموطن صورة هيكلية تزل معاليها فيها ويظهر قواها وخصائصها وحقائقها بها. وكانت هذه النشأة الجامعة بين النور والظلمة لا تقتضي اداوام، بل لا بد لها من الانحرام والانصرام لكونها حاصلة من عناصر مختلفة متباينة متضادة تقتضي بحقائقها الانكسار، وكون قوى مزاجها العصرية عزيز وقية بجميع ما في النفس من الحقائق والدقائق. فإن في النفس ما لا يظهر بهذه النشأة العصرية، مثل ما يظهر بنشأتها الروحية النورية، وقد حصل لها بحمد الله سبحانه في مدة عمرها التي كانت تعمر أرض حبلها من الأخلاق الفاضلة والملكات الكاملة والعلوم والأعمال الصالحة الحاصلة كمال فعلي، لما صار بها جميع ما كان بالقوة بالفعل. فينشئ الله سبحانه للنفس بالقوة العملية - إذا حرحت عن الداي-

صورة أخروية روحانية ملائمة لها في جميع أفاعيلها وخصائصها من مادة روحانية حاصلة لها من تلك الأخلاق والملكات والعلوم والأعمال، فتظهر بحقائقها وخصائصها وآثارها في تلك الصورة ظهوراً يقتضي الدوام إلى الأبد، لأن مآذيتها روحانية وحادية بورية. فاقنضت تلك النشأة الروحانية الدوام ولقاء برسوخ حقائقها وأصوبها الروحانية في جوهر الروح ودوام التجلي لنفسه الإلهي فيها. فلماذا انتقل الأمر إلى الآخرة،

(١) لم أحدها باللفظ إنما رواه البخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ أخرى متفرقة ورواه البخاري في جعل الله الرحمة في مائة جزء فأقسمت عنده تسعة وتسعين جزءاً وأبطل بي لأرض جزءاً واحداً فمن ذلك الجزء يترحم المخلوق حتى ترفع أفرس حمارها عن ولدها حشيه أو نصيبه، صحيح البخاري، باب جعل الله الرحمة في مائة جزء، حديث رقم (٥٦٥٤) [٢٢٣٦/٥]. وصحيح مسلم، باب في سعة رحمة الله تعالى، حديث رقم (٢٧٥٢) [٢١٠٨/٤].

فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد وانظهر بالصورة والداخن بالسورة، أي المنزل. فهو عبد لله رت بالنسبة إلى العالم. ولذلك جعله خليفة وأبناءه حلفاء.

وظهرت النفوس والأرواح الإنسانية في صورها الروحانية المبرخية والمثالية أو الحشرية، وغلبت الروحية على الصور، والورية على الظلمة، واحترق الحق لأسرار ولأنوار والحقائق في تلك الصور الأخروية، كان لاسد بأحدية جمعه ختماً على تلك النشأة الأخروية، حافظاً لها إلى الأبد، فافهم.

الممكنات كلها شزون الحق في غيب داته وأسمائه. ووقع اسم «الغير» عليها بواسطة التعين والاحتياح إلى من يوحددها في العين. وبعد الانصاف بالوحد العيني صار واجباً بالغير لا ينعدم أبداً؛ بل يغير ويسدل بحسب عوالمه وطريد الصور عليه.

(فهو)، أي الإنسان الكامل هو، (الأول بالقصد) والإرادة، لما جعله لله سبحانه العين المقصودة والملة الغائية من إيجاد العالم؛ ومن شأن الملة لغاية لتقدم في العلم والإرادة، كما أن من شأنه أيضاً التأخر في لوجود، كما أشار إليه بقوله، (والآخر)، أي ذلك الإنسان هو المتأخر عما عداه، (بالإيجاد) في سلسلة الموحودات، فإن أول ما أوجد بالوحد العيني هو لقسم الأعلى، ثم اللوح المحفوظ، ثم العرش العظيم، ثم الكرسي الكريم، ثم العنصر، ثم السموات السبع، ثم المولودات، ثم الإنسان؛ فإنه انتهى تلك الآثار ومجتمعها.

(و) هو (الظاهر) المحسوس (بالصورة) الجسمية العنصرية (و) هو (الباطن) الغير المحسوس أيضاً، لكن (بالسورة)، (أي المنزل) والشرف، فيتبا باعتبار روحانيته أو بقول، هو انطاهر في عرصة اوجود العيني بالصورة الأحدية الجمعية من جسم وروح وعقل وقوى وغيرها ممّا يصدق عليه إطلاق «الحلقية»، وهو أيضاً الباطن، لكن بمرتبته التي هي لحلافة، فإن المراتب لا ترال أموراً معقولة لا وعود لها إلا بالمنعبات لمرتبة فيها وجوداً تتميز به عن المتعير بها وفيها، كلسطة مثلاً؛ فإن العقل يميز بينها وبين صاحبها - أعني السلطان - ولا يظهر لها في الخارج صورة زائدة على صورة صاحبها، لكن يشهد أثرها مقرر طهر بها ما دم له الطهور بها. ومتى انتهى حكمها، لم يظهر عنه أثرها، وبقي كسائر من ليست له تلك المرتبة.

(فهو) من حيث صورته الجسمية لعنصرية، أو صورته لأحدية الجمعية المذكورة انفاً، (عيد) مخلوق مروب (لله) سبحانه وتعالى؛ (و) من حيث معناه وروحه أو مربته (رب) يتحقق ربوبيته (بالنسبة) والإضافة (إلى) أفراد (العالم) كله، عيبه وشهادته، روحانيه وجسمانيه.

ولهذا ما ادعى أحد من العالم الربوبية إلا الإنسان لما فيه من القوة؛ وما أحكم أحد

قال (*) رضي الله عنه في إنشاء الدوائر، «الإنسان نسختان نسخة ظاهرة وسخة باطنة. فنسخته الظاهرة مصاهمة للعالم بأسره، ونسخته الباطنة مصاهمة لمحضرة إلهية. فالإنسان هو الكلبي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجدات، قدسها وحديثها. وما سواه من الموجودات لا يقل ذلك، فإن كل جزء من أجزاء العالم لا يقبل الألوهية، ولأنه لا يقبل العبودية. بن العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يحوز عليه الانصاف بما ينقص الأوصاف الإلهية، كما لا يحوز على العالم الانصاف بما ينقص الأوصاف العبودية فالإنسان ذو نسبتين كمتن ستة يدخل بها إلى المحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى المحضرة الكيانية. فيقال فيه «عبد»، من حيث أنه مكلف رسم يكن، ثم كان، كالعالم؛ ويقال فيه «ارت»، من حيث أنه خليفة ومن حيث بصورة ومن حيث أحسن تقويم».

قال الشيخ^(١١) في «عتقاء مذهب»^(١٢):

حَفِيمَةُ الْحَقِّ لَا تُحَدُّ وَصَنُ الرُّفِّ لَا يُعَمَدُ
بِإِطْنٍ لَا يَكْدُ يَحْمَى وَطَاهِرٌ لَا يَكْدُ يَنْدُو
فَإِنْ كُنَّ بَاطِلًا فَرَّتْ وَدَ بَكْسٍ ظَاهِرًا فَعَمَدُ

(ولذلك)، أي لكون آدم له جهة ربوبية به ياسب الحق سبحانه وجهة عبودية بها يناسب الخلق، (جعلله) الله سبحانه (خليفة) في خلقته، ليأخذ بجهة لربوبية ونشأته لروحانية عن الله سبحانه ما يطلعه الرعايا، ويبلغه بجهة العبودية ونشأته الجسمانية إليهم. فهاتين الجهتين ننم أمر خلافته، كما قال سبحانه ﴿وَلَوْ خَلَلْتُمْ صُكَّ لَحَفَنَهُ رَحُلًا وَاللَّسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَتَّبِعُونَ﴾ [الأعام ٩]، ليحاسبكم، فيلعبكم أمري

(و) كذلك جعل سبحانه (أبناءه) الكاملين (خلفاء) في لعالم كله ولغير الكاملين فيما يتعلق به، فإن لكل فرد من الأفراد الإنسانية نصيباً من هذه الخلافة يدبر به ما يتعلق به، كتدبير السلطان لملكه وصاحب لمرل لمرله، وأدناه يدبير الشخص لده والخلافة العظمى إنما هي للإنسان الكامل

(ولهذا)، أي لمعنى اشتمال آدم على جهتي الربوبية والعبودية، (ما ادعى أحد

(*) قال أي الشيخ الأكر محيي الدين بن عربي لعاصمي، في (إنشاء الدوائر) أي كتابه يسمى (إنشاء الدوائر) طبع في الدار بتحقيقنا.

(١١) الشيخ: أي الأكر محيي الدين بن عربي.

(١٢) عتقاء معرب سم كتب من مؤلفات شيخ الأكر محيي الدين بن عربي، طبع في الدار بتحقيقنا.

من العالم مقام العبودية في نفسه إلا الإنسان. فعبد الحجارة والجمادات، التي هي أنزل الموجودات وأسفلها. فلا أعز من الإنسان بربوبيته. ولا أذل منه بعبوديته. فإن فهمت، أبنت لك عن المقصود بالإنسان فانظر إلى عزته بالأسماء

(من) أفراد (العالم الربوبية) والائتصاف بصفاتها في أعلى درجاتها (إلا الإنسان لما فيه)، أي في الإنسان، (من القوة) والتمكّن من الائتصاف بالأوصاف لربوبية والنسب لفعالية الوجوبية، فمتى شاهدها في نفسه، وسم يفتح الله عين بصيرته، سم يهتدي إلى أنها صفت الحق انعكست في مرآة استعداده؛ فتوهم أنها له على سبيل الأصالة. فظهر بسعوى الربوبية والألوهية، كالفراغة.

(و) كذلك (ما أحكم أحد من) أفراد (العالم مقام العبودية في نفسه)، أي ما جمعه محكماً راسخاً بالهبوط في أقصى درجته، (إلا الإنسان)؛ فإنه متى شهد تلك الأوصاف والنسب في غيره وتوهم أنها له بالأصالة، أقر له بالعبودية، كعبدة الأوثان، (فعبد الحجارة) وغيرها من (الجمادات التي هي أنزل الموجودات وأسفلها)، لعدم خروج ما في قوة إقبالته فيها من الصفات الوجودية - كالحيوة والعدم وما يتسعها - إلى الفعل.

(فلا) شيء (أعز) وأرفع مرتبة (من الإنسان بربوبيته)، أي بواسطة اتصافه بصفات الربوبية وظهورها به، فإنه لا مرتبة أرفع منها. (و) كذلك (لا) شيء (أذل) وأنزل مرتبة (منه)، أي من الإنسان، (بعبوديته)، أي بسبب اتصافه بصفات لعمودية؛ فإنه كما أن الربوبية أرفع المراتب، كذلك ما يقابلها - أعني العبودية - أنزلها.

وفي إنشاء الدوائر^(١): كأن الإنسان «برزخ بين العالم والحق تعالى وجامع لخلق وحق. وهو الخطّ الفاصل بين الظلّ والشمس، وهذه حقيقته، فله الكمال المطلق في الحدوث واقدم. والحق له الكمال المطلق في لقدم، وليس له في الحدوث مدخل - تعالى عن ذلك. ولعالم له الكمال المطلق في الحدوث. ليس له في لقدم مدخل. فصار الإنسان جامعاً فما أشرفها من حقيقته وما أظهره من موجودا وما أخسها وما أدنسها أيضاً في لوجودا إذ كان منها محمد ﷺ وأبو جهل، وموسى عليه السلام وفرعون، فتحقق أحسن بقويم، وجمعته مركز الطائعين المقربين؛ ونحقق أسفل سافلين، وجعله مركز الكافرين الحاحدين فسحان من «لئس كيتبه، شيء» وهو السميع البصير» [الشورى: ١١].

(فإن فهمت) ما سبق من البيان، (فقد أبنت) وكشفت (لك) حجاب الإيهام (عن وجه المقصود بالإنسان)، أي الحقيقة التي تقصد بلفظ «الإنسان» ويعتر به عنه.

الحسنى وطلبها إياه. فمن طلبها إياه تعرف عزته، ومن ظهوره بها تعرف ذلته فافهم. ومن ههنا يعلم أنه نسخة من صورتين: الحق والعالم.

وحاصل ما أتاه رصي الله عنه أنه، أي الإنسان، حقيقة مطلوبة لأسماء الله الحسنى لكونه أحدية جمع جميع صفات مطهرياتها مفصودة من إيجاد العالم؛ سببها إليه سمة الروح إلى البدن، مدبرة له بما هو لها بمنزلة لقوى مما أودع الله سبحانه فيها من أسمائه؛ مختصرة من الحصرة الإلهية، مخلوقة على صورتها، متوسطة بينه وبين خلقه في اتصال فيصه إليه، جامعة بين عر الربوبية وذل العبودية. فسبحان الله، ما أشرف حال الإنسان وما أعلى أمره إذا عرف قدره ولم يتعد طوره!

وإذا فهمت ما أسس لك، (فانظر) بعين بصيرتك (إلى عزته)، أي عز الإنسان وشرفه الحاصل له (بالأسماء الحسنى)، أي بسبب انصافه بها، (و) بسبب (طلبها)، أي طلب تلك الأسماء، (إياه)، أي الإنسان، ليكون لها مطهر كاملاً ومحلى شاملاً. فمن أجل طلبها، أي طلب تلك الأسماء، إياه، أي الإنسان، واقتصاصها وجوده لما مر، (تعرف عزته)، أي عز الإنسان وشرفه؛ لأن عز المطنوب وشرفه إنما هي بقدر عز الطالب وشرفه. (و) كذلك (من) أجل ظهوره، أي الإنسان، (بها)، أي بتلك الأسماء، ووجوده بها مع عدمه في حد ذاته وحقه في نفسه، (تعرف ذلته)، إذ لا ذلة أعلى من الانقهار تحت حكم العدم والاحتياج في الرجوع إلى الغير. ونشدة عموض هذا المقام وصعوبة فهم المرام، ترزق الشيخ رصي الله عنه في فهم المحاطب أولاً وأمره به ثانياً يقول، (فافهم).

(ومن ههنا)، أي من هذا المقام، حيث يفهم منه كون الإنسان رتاً من حيث باصه، عبداً من حيث ظاهره، (يعلم أنه)، أي لإنسان، (نسخة) منتسخة (من الصورتين) مطابقة لهما صورة (الحق) المشتمل عليها شأه جمعيته الناطقة، (و) صورة (العالم) المشتمل عليها نشأه تفرقة الطاهرة. وهاتان الصورتان هما ما لحق البدن خلق بهما آدم.

قال سبحانه لإبليس: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ [ص ٧٥] ولما كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً في الحقيقة، ظاهراً في صورة الفاعلية تارة ولقاسية أخرى. عبر عنهما بـ «اليد» فيصاحبا الصور الفاعلية المتعلقة بحصرة الربوبية، وهي اليد المعطية؛ ويسرهما الصور لفعلية المتعلقة بحصرة العبودية، وهي اليد الأحدة. بل كلتا يدي الرحمن يمين، لأن القبة في قوة القول تساوي الفاعلة في قوة الفعل، لا تنقص منها.

ولأكثر إنهم يفسرون «اليد» بالصفات الحمالية والحلالية. وجمع المعسر

تفسيرُهما بالصفات المتقابلة والصفات المتقاسمان هما يدا الحق اللتان تروجهما منه سبحانه على خلق الإنسان وخلق سحاه الإنسان لكامل بيديه عبارة عن ستره بالصورة الإنسانية وجعل الإنسان الكامل متصفاً بالصفات الحمالية والحلالية وإليس رأى من آدم صفات العالم من الانفعالات لقائلة، كاخوف والرحاء، ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف أن لقائلة أيضاً صفات الله سبحانه فإتاه من الاستعداد الفاضل عن الفيض لأقدس فهو لم يكن لآدم تلك لقوبيل، سم يعرف الحق سبحانه بجميع الأسماء ولم يعبد بها. وإليس لم يعرف ذلك، لأنه جزء من لعالم، لم يحصل له هذه الجمعية فما عرف إلا ما هو من العالم فاستكر وعزّر لاحتجابه عن معرفة آدم. وما عرف أن اندي حسه نقصاً كان عن كماله. ولم يحصل لإليس هذه الجمعية التي لادم لأن إليس مظهر اسم «المضِل»؛ وهو من الأسماء الداخلة في لاسم «الله»، اندي مظهره آدم عليه اسلام. فلا يكون لإليس استعداد لقبول لجمعية الأسماء والحقائق فلذلك شطن، أي بعد

[٢] فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

اعلم أن أعطيات الحق سبحانه على أقسام:

[٢] فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

كما سبق ذكر معنى «الفص» و«الحكمة» و«الكلمة»، سم يتق ما يجب أنفيه عليه في ترجمة كل فص لأ معنى اتصاف كل حكمة بصفتها وسب اختصاص تلك الحكمة بالنبي الذي نسبت إليه الكلمة.

وأقول «لنفث» لغة إرسال النفس رخوًا، وهه عبارة عن إرسال النفس الرحمي، أعني إفاضة الوحد على المدهيات الثاقلة به والطاهرة به، أو عن إلقاء العلوم الوهية والعطايا الإلهية في روع من استعدادها وقلة - قال رسول الله ﷺ، «إد روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فأحموا في الطب»^(١) أو عن نفث المحصوص بأهل علم الروحانية والبرج^(٢) والعرش والرقى، شرعها وحكمها، وهو بث الروحانية وسطها في النفس وإرسالها صورة إلى الأمر المتوجه إليه.

وأما خصت الحكمة النفثية بالكلمة الشيثية لأنه أول إنسان حصل له الهدى بالأعطيات، الحاصلة من مرتبة المصدورية والمقبضية، ونزلت عليه العلوم الوهية الدنية، ونزلت عليه علوم الروحانيات والملائكة الخصيصة بالتمخير والتصرف والتصرف في الأكوام بالأسماء والحروف والكلمات والآيات وما شاك ذلك.

وبما كان أول المراتب المتعئلة النعین لجمع للتعينات كلها، وله أحديہ الجمع، وكان المرتبة التي تليه مرتبة لمصدرية وانعاصية، وكان دم عليه السلام صورة المرتبة الأولى، كما كان ثبت عليه السلام مظهر لثانية. قدم الفصل آدمي في الذكر وحصل الشيثي تلوه، موافقاً للوجود الخارجي.

(اعلم أن أعطيات الحق سبحانه) - «الأعطيات» قد فتح المهمة وحصلت

(١) روى ابن عبد البر في الاستدرك، ما جاء في الدعاء، [٥٢٢/٢] والبيوطي في مشهور، قوله نعيي «ولقد أتينا موسى الكتاب، وقيم من بعد، بالرسول»، [٢١٣/١]. ورواه غيره.

(٢) البرج أحد كالمجر ولمسه (القاموس المحط) وقال في ربح العروس كاسحر وليس به أي ليس بحقيقته ولا كاسحر، إما هو تشيه وليس وهي البرجيات

منها أنه بعصي ليسم خاصة من اسمه «الوهاب»، وهي على قسمين: هبة ذاتية رهبة أسمائية فالذات لا تكون إلا تتجلى. وأما الأسمائية، فتكون مع الحجاب. ولا

جمع «أعطية»، وهي جمع «عطاء». فهي جمع الجمع؛ ولما بصمهم بهزؤه وشلبد ابياء جمع «أعطية»، على وزن أمتية - وبالحمله، فأعطيات الحق سبحانه - تعالى مشتملة (على أقسام) حمة وأنواع كثيرة. (منها)، أي من تلك الأقسام، (أنه)، أي الحق سبحانه وتعالى، (يعطي) عطاء (ليسهم)، أي يظهر نعمته وجوده، بأن يكون مقصوده تعالى إظهار الإنعام (خاصة) فلا طلب عوض من المعطي له من حمد أو شكر أو غير ذلك.

ولا يكون هذا العطاء إلا من اسمه «الوهاب»، الذي هو المعطي ابتداءً من غير مقابلة وجراء، بحيث يتمكن الموهوب له الشيء الموهوب بعد قبوله إياه ووقوعه عنده بأطيب موقع وتمام ذلك لا يكون إلا في النشأة الجبائية أو فيما بدوه أثره، كالإيمان والتوفيق للأعمال الصالحة، فإن ما عداها من يتعلّق بهذه النشأة لدسوسة كلها أمانة ورعاية واجب ردها، فلا يملكها الموهوب له حقيقة.

(وهي)، أي الأعطية الحاصلة الواصلة من اسمه «الوهاب» إلى القادسين المستعدين لها، منظوية (على قسمين) مندرجين تحتها. أحدهما (هبة) وعطية (ذاتية)، أي مستندة إلى ذات الألوهية، أحدية جمع جميع الأسماء، إذ الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاء ولا تتجلى تحلياً (و) ثانيهما (هبة) وعطية (أسمائية) من حيث حضرة من حضرات الأسماء، بحسب قول المتجلي له وخصوص قابليه ومقامه

فإن قلت. «العطايا الحاصلة من الاسم «لوقاب» أسمائية. فكيف تنقسم إلى الذاتية والأسمائية؟» قلتُ «المراد بـ «العطايا الذاتية» ما يكون مبدؤه لذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها - وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يتجلى الحق سبحانه من حيث ذاته للموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية - وبـ «الأسمائية» ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيينها وتمييزها عن الذات. فعلى هذا يمكن أن يكون بعض العطايا الحاصلة من الاسم «الوقاب» ذاتية».

(فالذاتية)، أي فاعطايا الذاتية، (لا تكون) أبدأً (إلا بتجلى) إلهي، أي بتجلي حضرة هذا الاسم الجامع الذي هو أحدية جمع جميع الأسماء، لا بتجلي الذات الأحدية، لما عرفت غير مره أن لا حكم ولا رسم ولا اسم ولا تجلي ولا غير ذلك في الأحدية الذاتية. فيكون تعين التحلي من حضرة الألوهية. يضاف التحلي بهذا السر إلى ذات الألوهية، لا إلى مطلق ائذاب. والتحلي من الذات لا يكون إلا على صورته

يقبل القابل هذه الأعطية إلا بما هو عليه من لاستعداد، وهو قوله، «أعطى كل شيء»

انتجلى به - وهو العد - وبحسب استعدده، كما أن الحق يظهر في مراحب الأعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها بظهور أحكامها بها. غير ذلك لا يكون.

(وأما العطايا (الأسمائية، فتكون) أئد (مع الحجاب)، أي مع حجابية التعيين الاسمي، بما به يمتاز أحد الأسماء عن الآخر وبعايره، لا غير.

وأهل الدوق والوحدان يعرف سبهم، أي بين العطايا ائدانية والأسمائية، عند حصول الفيض وانتجلى. ويعرف مبع فيضه سيزنه الخاص له الحاصل من كشمه. والمردب «أهل الدوق» من يكون حكم تجلياته بارلاً من مقام روحه وقله إلى مقام نفسه وقواه. كأنه يجد ذلك حساً ويدركه ذوقاً؛ بل يلوح ذلك من وحوهمه. قل تعالى: ﴿تَرَوْا فِي رُوحِهِمْ نَفْرَةً أَنْصِيرَ﴾ [المطففين ٢٤] وهذا مقام الكمل والأفراد. ولا يتجلى الحق بالأسماء الذاتية إلا لهم.

(ولا يقبل القابل هذه الأعطية)، أي أعطيات الحق سبحانه، ذاتية كانت أو أسمائية، (إلا بما هو عليه)، أي إلا بمقدار ما يكون القدس عليه، (من الاستعداد)، فإن المحنات في حصرة القدس ويسرع الوحدة وحدانية المعب، هيولانية الوصف لكتنها تنصغ عند الورد بحكم استعدادات لقوابل ومرتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات وتواسعها، كالأحوال والأمزجة والصفات الحزنية فيطن لاختلاف الآثار أن التجليات متعددة بالأصالة في نفس الأمر، وليس كذلك قل سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَمْرًا إِلَّا وَحْدَةً كَلَمَجٍ بِالنَّصْرِ﴾ [الفر ٥٠] فكما أن الحق سبحانه واحد من جميع الوحوه، كذلك بيضه وأمره كم أحر لا كثرة فيه إلا بالنسبة إلى القوابل.

اعلم أن من استفق عليه عند أهل الكشف وأهل النظر الصحيح من الحكماء أن حقائق العالم المسماة عند بعضهم - «الماهيات الممكنة» غير محولة، وكذلك استعداداتها الكدية - التي به تقبل الفيض الوجودي من المفيض الحق سبحانه. والوجود الفاضل واحد بالاتفاق بيننا وبينهم، وهو مشترك بين جميع الماهيات الممكنة. فإذا كان كذلك، فالتقدم والتأخر الواقع بين الأشياء في قبول الوجود الفاضل من الحق لا موجب له إلا تفاوت استعدادات تلك الماهيات. وناقمة الاستعداد منها قبلت الفيض أسرع وأتم وبدون واسطة، كالقلم الأعلى لمسمى - «العقل الأول». ومن لم يكن الاستعداد تاماً حذاً، تأخر لقبول، وكان بواسطة أو وسائط، كما وقع وثبت شرعاً وكشفاً وعقلاً

حلقه. فمن ذلك الاستعداد.

وقد يكون العطاء عن سؤال بالحال، لا بد منه، أو عن سؤال بالقول.

والموجب لسماوت بالنقص ولتمام الاستعدادات، لا غير والقبض واحد، والاستعدادات مخسفة متناوئة، مثل ورود الدر على القط والكريت والحصب اليابس والأخضر. فلا شك أن آية وأسرها قولاً للاشتعال ولظهور بصورة الدر القط، ثم الكريت، ثم لحطب اليابس، ثم لأخضر. فأتى بما أعنت النظر فيما ذكرنا، رأيت أن عنة سرعة قبول النقط للاشتعال قبل غيره، ثم الكريت - كما ذكر - بسبب إلقاء قوة المناسبة بين مراج لفظ النار واشتراكهما في بعض الأوصاف الذاتية، التي بها كانت النار ناراً. وكذلك سبب تأخر قبول الحطب الأخضر للاشتعال يتم موحه حكم المبيبة التي تضمنها الحصب الأخضر من البرودة والرطوبة المسددة لمرح النار وصعقتها الذاتية.

(وهو)، أي لاستعداد، (قوله)، أي ما يدل عليه قوله عز وعلا، ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ﴾ [طه: ٥٠] - سواء كانت شئبه شئبة ثبوتية أو وجودية -، فنه كما أن الحق سبحانه أعطى الأشياء الثبوتية في مرتبة العلم والاستعدادات الكلية العبر المعجولة التي بها تقبل الوجود، كذلك أعطى لأشياء الوجودية في مرتبة العبر الاستعدادات الحرثية المعجولة التي بها تقبل الأحوال الوجودية - «الاستعداد الكلي» ما به قبلت مثلاً الوجود من الحق سبحانه حال تعيين الإرادة لك من بين الممكنات وتوحيه الحق نحوك للإيجاد و«الاستعداد الحرثي» ما تلتبس به بعد لوجود من الأحوال الوجودية، إذ كل منها يعدك لما يبي، كما قال تعالى: ﴿تَرْكُزْ طَقًا عَنْ طَقٍ﴾ [الاشفاق: ١٩]، أي حالاً هو متولد عن حال والكلي الذي به ستت وجودك ليس وجودياً، بل هو عبارة عن حالة غيبية لعينك الثابتة وبسواء من استعدادات الحرثية المشار إليها، فوجودية. وبالجملة، فهو سبحانه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ﴾ [طه: ٥٠]، علماً وغيماً ﴿حَقَّقَ﴾ [طه: ٥٠]، أي ما قدر له من استعداد لكلي والحرثي وما يتبعهما بمن ذلك، أي من قبل ما قدره الله سبحانه وأعطاه كل شيء، الاستعداد، كلياً كان أو جزئياً.

(وقد يكون العطاء)، ذاتياً كان أو سماءياً، (عن سؤال) واقع من المعطى له بلحال الاستعدادي، أو الحال الباعث على السؤال باللسان ولم يرد رصي الله عنه ههنا (ب «الحال») ما يقبل الاستعداد، بل ما يشملهما جميعاً، أمّ أولاً، فلهذا لم يكن حيث أخذ الأقسام الذي هو «السؤال بالاستعداد» مذكوراً؛ ومثلاً، فلهذا لا يصح حيث قد قوله، (لا بد منه)، أي من السؤال بالحال، فنه قد يصل انعطاف إلى المعطى له من غير سؤال منه بللسان الحال، كما قد صدق كراً بفتة؛ فإن ذلك من أسأله بللسان

والسؤال بالقول على قسمين: سؤال بالطبع، وسؤال امتثال للأمر الإلهي وسؤال بما يقتضيه الحكمة والمعرفة، لأنه أمير مالك يحب عليه أن يسعى في يصل كل دي

الاستعداد، لا بلسان الحال. ومثال السؤال بلسان الاستعداد سؤال لأسماء الإلهية ظهور كمالاتها، وسؤال الأعبان الثنية وحوادثها الحارحية ومثال السؤال بلسان الحال سؤال الجائع يطلب بحوكة الشبع، والعطشان يسأل بعطشه لري. وإلى سدر الحال أشار من قال:

وفي أسفس حاجات وفيكم فطانة سكوتي بيان عندكم وخطب
وأيضاً لا بد في العطاء من سؤال الاستعداد، ولا يتحلف عنه العطاء وأما
الحال، فهو الباعث على الطلب، وهو أيضاً من الاستعداد. فهو لم يكن في الاستعداد
الطلب، لم يحصل لداعية. ولكن قد يكون إعطاء بدون، وهو لا يقتضي حصول
العطاء على القطع.

(أو عن سؤال)، أي وقد يكون لعطاء عن سؤال، (بالقول) باللسان (والسؤال
بالقول) مشتمل (على قسمين) أحدهما (سؤال بالطبع)، بأن يكون الباعث على
السؤال لاستعجال طبيعي، فإن الإنسان خلق عجولاً: يسأل ويطلب الكمر قبل
حلول أوانه. وذلك لأن من شأن لصيغة وطير قابليتها لأرب أن يتصدق بما يستشعر
فيه كماله عاجلاً. وهذا القسم من السؤال إما أن يوافقه سؤال الاستعداد أو لم يوافقه
فإن وافق، فلا بد من وقوع المسؤول في الحال، وإن لم يوافق، فلا يقع في الحال،
الثقة.

(و) ثانيهما سؤال بغير الطبع، وهو أيضاً قسمان:

الأول (سؤال امتثال للأمر الإلهي) في قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُودُونَ شَيْئاً سَخِجَ لَكُمْ﴾ [عافر
٦٠]. فهذا السائل هو العبد لمحصن الذي لا يشوب صرافة عوديه سنة احتير ولا
إرادة مطلوب ولا طلب مراد، كما قيل:

سقط اختياري مذ فنيث حنكم عني فلا رجو ولا أنطنب
ليس المحب حقيقة من يشتهي أو يشتكي أو يرتحي أو يرهب

(و) الثاني (سؤال بما يقتضيه الحكمة والمعرفة)، أي حسب فضاء الحكمة
والمعرفة السؤال وذلك (لأنه)، أي أسائل بمقتضى الحكمة والمعرفة، (أمير)
متصرف في رعاياه - سوء كد رعيته أهل العالم كله أو أهل مملكته أو أهل دره أو
بده - بقواه العلمية والعملية على حسب مرتبة السائل، (مالك) أرقه أمورهم، كفيل
لمصالحهم، عالم بأن عند الله أموراً من مصالحهم قد سق عنهم الإلهي بأنها لا سال

حق إلى حقه، مثل قوله «إن لأهلك عليك حقاً ولنفسك ولعينك وزورك» الحديث.

إلا بعد سؤال: فيسأل الله سبحانه ويدعوه فيحصل تلك الأمور ويوصلهم إليها، لأنه (يحب عليه)، أي على ذلك السنن، (أن يسعى) حسب المقدور (في إيصال كل ذي حق) من رعاياه (إلى حقه) والذي يدل على هذا الحسوب (مثل قوله ﷺ: «إن لأهلك»، «سبب يستأمنون لتربيتك، كالأزواج والأولاد في الأفق وكالقوى لروحانية ولجسمانية في الأنفس»، «عليك حقاً») يسغي أن يوصلهم إليه. («و») كذلك («لنفسك»). أمانة كانت أو لؤامة أو مطمئة، فإن لها في كل مرتبة عليك حقاً يحب إيصالها إليه. («و») كذلك («للعينك»). فلا تمنعها عن حقها، كما سقم مثلاً، كل منع («و») كذلك («لوزورك») الذين يوزرونك الحديث^(١).

ولأمر كله يرجع إليه سبحانه، منه ابتداءً وإليه انتهاءً ولا إله غيره.

(١) روي هذا الحديث بالفاظ كثيرة متقاربة معاً، روه لحاكم في المستدرک ما ذكر في فصل صوم داود عليه السلام. ، حديث رقم (٢٦٣٣) [٢٣٦/٣] وأبو داود في سننه، باب ما يؤمر به من الفصد في الصلاة، حديث رقم (١٣٦٩) [٤٨/٢] وزوده غيرهما.

[٣] فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

التنزيه من المنزه تحديد للمنزه، إذ قد ميّزه عما لا يقبل التنزيه فالإطلاق لمن يجب له هذا الوصف تقييد. فما ثمة إلا مقيد أعلاه بإطلاقه.

[٣] فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

«السُّبُوح» المسح والمنزه عن كل نقص وآفة. كـ «الغُدُوس» بمعنى المقدس ولما كان بعد المرتبة الإلهية والمبدئية عالم الأرواح، التي هي العفول المحرّدة. ولهم تنزيه الحق سبحانه من النقائص الإمكانية - لأن جميع كمالهم بالفعل موحودة، ونقصاتهم إنما هو احتياجهم وإمكانهم بحسب وجوداتهم المعينة ودونهم المستتدة. وكل منزه إنما هو يميّزه الحق عما فيه من النقص - أي كيف لحكمه المثني بالحكمه السبوحية ولما كان لعالم على روح عليه السلام تنزيه الحق سبحانه. لكونه قول المرسلين - ومن شأن الرسول أن يدعو أمته إلى الحق الواجب لمنزه عن التقصير الإمكانية وينفي الإلهية عن كل ما وقع عليه اسم «العبرية»^١ وإن كان يعلم أنه أيضاً محلى إلهي - وكان الغالب على قومه عبادة الأصنام، وهو يميّزه عنه، فإن حكمه السبوحية بالكلمة النوحية ولما كانت الحكمة السبوحية عبارة عن علوه ومعروف متعقبة تنزيه الحق سبحانه، صدر النص المشتغل عليها بالبحث عن سره، فقال:

(التنزيه). أي تنزيه الحق سبحانه، لصادر (من) لعدد (المنزه) عن أمور موجبة استحسانه واستقبحه بغيره العدي وعقده العرفي (تحديد) وتخصيص منه (للمنزه) الحق سبحانه بما عدا ما ينسب له تلك الأمور، (إذ قد ميّزه) أي لعدد لمنزه الحق المنزه، (عما لا يقبل التنزيه) عن تلك الأمور، فلا تكون تلك الأمور متعقبة عنه ولا شك أن تميّزه عنه تحديد وتخصيص له بما سواه، فيكون التنزيه عين التحديد وعلى قياس ذلك، (فالإطلاق) أيضاً (لمن يجب له هذا الوصف)، أي لإطلاق، ويتقيد به. (تقييد) له بالإطلاق. (فما ثمة)، أي عند النقص بالإطلاق، (إلا) به (مقيد) بالإطلاق. (أعلاه) العبد المنزه (بإطلاقه)، أي جعل رتبته فوق رتبة المقننات سبب تقييده له بالإطلاق؛ ولم ينتبه أن ذلك أيضاً تقييد مناب للإطلاق الحقيقي، إذ الإطلاق الحقيقي يشترط فيه أن يُعقش بمعنى أنه وصف سببي، لا بمعنى أنه إطلاق صفة استيعيد - بل

واعلم أن الحق ندي طلب أن يعرفه هو ما جاءت به ألسنة الشرائع في

هو إطلاق عن اوحدة واكثره المعلومتين وعن لحصر بضاً في الإطلاق ولتقيد وفي الجمع بين كل ذلك أو التسره عنه - فيصيح في حقه كل ذلك حال تسره عن الجميع. ففسه كل ذلك إليه وعيره وسنه عنه على السواء، ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر وكما أن المنزه بالتنزيه العقلي ناقص المعرفة - لكونه مقيداً لمطلق ومحدد لا حذ له - فكذلك المشبه من غير تنزيه غلط، لأن التشبيه تقييد وتحديد أبص للمطلق - الذي لا حذ له يقينه ويحصره. وذلك لأن المشبه بشبهه تعالى بالحسمائيات ويحصره فيها، ولمزه يتره عنها كذلك فكل واحد منهم يقينه بذن مفهومه ويحدده بمعلومه. وحقيقته تعالى تقتضي الإطلاق واللاحصر.

لا تقل دارها بشرقين وحد كل وحد لعمامة دار
وهي منزل على كل ماء وعلى كل دفنة آثار
قال الشيخ رضي الله عنه:

فإن قلت بالتسره كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت بمما في المعارف مسدداً

قل قدوة المحققين الشيخ صدر الدين قوبوي رضى الله عنه في كتاب مفاتيح لعب باعتبار مرتبة التنزيه «كل ما يدرك في الأعيان ويشهد من الأكوان بأي وجه أدركه الإنسان وفي أي حضرة حصل لشهود - ما عدا الإدراك المتعلق بالمعاني لمحردة والحقائق في حضرة عينها بطريق الكشف، ولذلك قلت «في الأعيان»، أي ما أدرك في مطهر ما، كان ما كان - فإنما ذلك المدرك ألوان وأصو، وسطوح محتله الكيفية، متفاوتة لكمية، أو أمثلها تظهر في عالم المثل لمنص شاة الإنسان أو المنفصل عنه من وجه على نحو ما في الحارج أو ما مترداه في الحارج. وكثرة الجمع محسوسة، والأحادية فيها معقولة أو محدوسة. وكل ذلك أحكام الوجود - أو قل «صير نسب علمه»، أو «صفت لارمة له من حيث اقترانه بكل عس موجود بسره صهوره فيها وبها ولها وبحسبها»، كيف شئت وأطلقت - ليس هو لوجود، فإن الوجود واحد، ولا يدرك يسواه من حيث ما يغيره».

وقل في تفسير الفاتحة باعتبار مرتبة التشبيه «كل ما يرى ويدرك بأي نوع كان من أنواع الإدراك، فهو حق ظهر بحسب شأن من شؤونها، مصفيه بتنوعه ومعدده طهراً من حيث المدارك، التي هي أحكام تلك الشؤون، مع كمال أحديته في نفسه، أعني الأحادية التي هي منبع لكل وحده وكثرة وساطة وتركيب وظهور ويطول فهمهم»

(واعلم أن) لصريق (الحق الذي طلب) الله سبحانه بمش قوله «أحس» أو

وصفه فلا يتعداه عقل . وقبل ورود الشرائع ، فالعلم به سبحانه تنزيهه عن سمات الحدوث .

«أردت أن أعرف ، فخلقت الخلق»^(١) ، (أن يعرفوه) به (هو ما جاءت به السنة الشرائع) الخنزلة على ارسن صلوات الله عليهم أجمعين - كما يشير إليه قوله ، «ونعرفت إليهم» ، أي بالسنة لشرائع ، «نعرفوني» . أي على ما عرفتهم قبل تعرفت إليهم - (في وصفه) الجامع بين التنزيه والتشبيه ، لأنه تعالى رزه وشنه وجمع بينهما في آية واحدة ، فقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى ١١] ، فسره ، ﴿وَهُوَ أَسْمِعُ أَنْصِتْ﴾ [الشورى ١١] ، فشنه وهو جمع بينهما بل في صلب هذه الآية وهو قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى ١١] - جمع بين تنزيهه وتشبيهه على قول من يقول «إن لكف غير رائدة» ، فإن فيه هي مماثلة الأشياء لمثله فمثله امرؤه ، وهو إثبات للمثل امرؤه . وهو عين التشبيه في نفس السريه ، بمعنى أن المثل يدانرؤه ، فبالأولى أن يكون الحق مرهاً عن كل ما يبرؤه عنه مثله ، لأن تنزيهه لمثل المثل في هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى واللاحق .

وكذلك الصف لثاني . فإنه صرح في التشبيه ، ولكنه في التحقيق ودقيق لبطر الدقيق عين لسريه الحقيقي في صورة التشبيه ، لأن قوله ، ﴿وَهُوَ أَسْمِعُ أَنْصِتْ﴾ [الشورى ١١] ، صيد تخصيصه بإثبات اسميعة وأنصيرة ، بمعنى أنه لا سمع ولا بصير في الحقيقة إلا هو فهو لسمع بعين سمع كل سمع وأنصير بعين بصير كل بصير . فهو تنزيهه تعالى عن أن يشركه غيره في السمع والبصر وهو حقيقة تنزيه المحققين .

(فلا يتعداه) ، أي لا يتجاوز ما جاءت به السنة الشرائع في وصفه تعالى ، (عقل) منور وفهم كامل بل يؤمن به على الوجه الذي أراده الله من غير تأويل بفكره فتزيهه المكري يحب أن يكون مصداقاً لما أنزل على السنة لرسول صلوات الله عليهم وفي كتبه المنزلة عليهم ، وإلا ، فهو منزّه عن تنزيه العقول البشرية بفكرها ، فإن العقول المتعزّه في القوى المراحية المقيدة الحرة مقيّدة حرة كذلك بحسبها - وأتى للمقيد الحرني أن يدرك الحقائق المحرّدة المطلقة من حيث هي كذلك إلا أن يطلق عن قيوده ، ويتقيد المطلقات بحسب شهودها ووجودها^(٢)

قد علم ممّا ذكر أنّ معرفة الحق سبحانه بعد ورود الشرائع ورسال الرسل ثما هي بالجمع بين لتنزيه والتشبيه على وجه يطابق ما جاءت به الشرائع . ومّا قبل ورود الشرائع وأخذ العلم والمعرفة منها ، (فالعلم به سبحانه تنزيهه عن سمات الحدوث)

(١) يشير إلى حديث الشريف الذي أورده المجلدي في كشف الحياء بروه (٢٠١٦) (٢، ١٧٣)

فالعارف صاحب معرفتين: معرفة قبل ورود لشرائع ومعرفة تلقاها من الشارع. ولكن شرطها أن يرده علم ما جاءت به إبي الله سبحانه. فإن كشف له عن العلم بذلك، فذلك من باب العطاء الإلهي الذاتي، وقد تقدم في شيت

والتركيب والانتقار. وهو المنزلة المشهور عقلاً، ولا يتجاوز العقل بمقتضى فكره أصلاً.

(فالعارف) حقيقة (صاحب معرفتين). إحداهما (معرفة) يفتسيها العقل والدليل (قبل ورود الشرائع) وأخذ لعلم والمعرفة منها وثانتهما (معرفة تلقاها) العارف وقبها من قبل (الشارع) (ولكن شرطها)، أي شرط المعرفة المأخوذة من الشارع. (أن يرده) لعارف (علم ما جاءت) الشرائع (به) عن الدليل العقلي (إلى الله سبحانه) ويؤمر به بكل ما جاءت به لشرائع على الوجه الذي أراده الله سبحانه، من غير تأويل بفكره ولا تحكّم على ذلك برأيه وأمره. لأن الشرع إنما أنزلها الله سبحانه لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك الحقائق على ما هي عليه بي علم الله سبحانه.

(فإن كشف) الله سبحانه (له)، أي للعارف. (عن العلم بذلك)، أي بما جاءت به الشرائع، ووجهه عنما مراده من الأوضاع الشرعية ومسخه أصلاً على حكمه من الأحكام الدسية الأصلية والفرعية بالإحارات الإلهية - التي يحيدها عقل بقوته الفكرية - (فذلك) الكشف والاطلاع (من باب العطاء الإلهي) والفصل لرحماني (الذاتي). وقيد «الذاتي» لم يوجد في بعض النسخ وقد تقدم بيان العطاء الإلهي وأقسامه في فص شيت عليه السلام؛ فمن أورد الوقوف عليه، فليرجع إليه.

اعلم أن المعرفة لخاصة للعقلاء توجب باتفاقهم وتقتضي بإجماعهم وإطافهم تنزيه الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانيات وسلب النقص عن حانه ونفي النعوت الكونية لحدوثية عنه. فالعقول مطبقة على ذلك. ولو كان المراد الإلهي من معرفته هذا القدر، لكان بالعقول استغناء عن إنزال الشرائع وإنكتب وإصهر المعجزات والآيات لأهل الحجب ولكن الحق سبحانه وتعالى غنى عن تنزيه لعقول بمقتضى أفكاره لمقيدته بالقوى الحرة لمراجبه ويتعالى عن إدراكها ما لم تنص بالعقول الكلية فحدثت من حيث هي كذلك في معرفته الحقيقية إلى عتده رباني وإلقاء رحماني يهبها استعداداً لمعرفة ما لا يستقل العقول البشرية بإدراكه مع قطع لطر عن الفيض الإلهي فلما جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما، كان الحسوخ إلى أحدهما دون الآخر باستحسان فكري بقيماً أو بحديثاً للحق بمقتضى الفكر والعقل من انتزيه عن شيء أو أشياء أو التشبيه شيء أو أشياء. بل مقتضى

العقل المتصف المتصف بصفة نصفة أو يؤمن بكل ما وردت به الشرائع على الوجه المراد للحق من غير حرم بتأويل معين ولا حرج إلى ظاهر المفهوم العادة، مفيداً بذلك، ولا عدول إلى ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه، محدداً ذلك.

ولكن الأحق والأولى أن نأخذ القصيدة شرطية، فقول، إن شاء الحق سبحانه، ظهر في كل صورة؛ وإن لم يشأ، لم تصف إليه صورة بل الحق أن الحق منزّه في عين الشبيه ومطلق عن التقيد والحصر في التشبيه والتنزيه. وذلك لأن التنزيه عن سمات الجسمانيات وصفات المتحيزات تشبه استلزامي وتقييد تصمّي بالمحرّكات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس - التي هي عرية عن سمات المتحيزات، برية عن أحكام الطمانيات. وإن نزه الحق أيضاً منزّه عن الجوهر العقلي والأرواح العلية والنفوس الكلية، فذلك أيضاً تشبيه معنوي بالمعاني المحرّدة عن لصور العقلية والنسب الروحانية والنفسانية، وإن نزه عن كل ذلك، فذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم، إذ الموجودات المتحققة الوجود والحقائق المشهودة على النحو المعهود منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة والحارج عنها تحكّم وهمي وتوهم تخيلي، لا علمي؛ وذلك أيضاً تحديد عديمي بعدمات لا تنأى. وعلى كل حال، فهو تحديد وتقييد.

وذلك تنزيه ليس له في التحقيق وجه شديد، وحقيقة الحق المطلق تأيه وتناويه ولا سيما وقد نزلت الشرائع بحسب فهم المخاطب على العموم، ولا يسوغ أن يخاطب الحق عبده بما يخرج عن ظاهر المفهوم. فكما أمرنا أن نكون الناس بقدر عقولهم، فلا يخاطبهم أيضاً كذلك إلا مقتضى مفهومهم ومعقولهم ولو سم يكن لمفهوم العام معتبر من كل وجه، لكان ساقطاً، وكانت الإخبارات كلها مرموزة. وذلك تدليس، والحق تعالى يحلّ عن ذلك. فيجب الإيمان بكل ما أحمر به من غير تحكّم عقلي ولا تأويل فكري، إذ لا ﴿يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُ فِي تَعْبِيرٍ يَقُولُونَ مَاذَا يَأْتِيهِ﴾ [آل عمران: ٧].

وحيث أقرت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق، فعجزت عن إدراك حقيقة الحق أحق، فلا طريق لعقل عاقل ولا وجه لمكر مكر أن يتحكم على الذات الإلهية بثبت أمر لها أو سلب حكم عنها إلا بإخباره عن نفسه، فإن الذات المطلقة غير مضبطة في علم عقلي ولا مدركة بهم فكري، ولا سيما لا وجه لتحكم بأمر على أمر إلا بإدراك المحكوم به وبالمحكوم عليه وبالحكم حقيقة وبحقيقة النسبة بينهما. وهذا مقرر عقلاً وكشفاً وإيماناً؛ فليس لأحد أن يتحكم بمكره على إخبارات الحق عن نفسه وتأويله على ما يوافق غرضه ويلائم هواه؛ فإن لإخبارات الإلهية مهما لم ترد فيها نصّ تعيين وجه وتخصيص حكم، فهي متضمنة جميع المفاهيم المحتملة فيها من غير تعيين

مفهوم دون مفهوم. وهي إنما تنزل في العموم على المفهوم الأول وفي خصوص على كل مفهوم يفهمه لحاصنة من تلك العبارة. والحق إنما ذكر تلك العبارة عالمياً بجميع المفهومات، محيطاً بها. وجميعها مراد به بالنسبة إلى كل فاهم، ولكن شرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوحوه المفهومة عنها في الوضع العربي أو غيره، أي لغة كانت تلك الإحارث بها، لأن الحق ظهوراً في كل مفهوم ومعلوم وملفوظ ومرقوم، وفي كل موجود وموجود، سواء كان من عالم الأمر أو من عالم الخلق أو من عالم الجمع. فهو الظاهر في الكل بالكل، وهو عين الكل والجزء وكل لكل. فهو الظاهر في كل مفهوم بحسبه، غير منحصر فيه ولا في غيره من المفهومات وهو الباطن عن كل فهم ومفهوم، إلا من ررقه الله تعالى فهمة الأمر على ما هو عليه، وهو أن يرى أن العالم صورة الحق، وهوية العالم هوية الاسم «الظاهر»، وصورة العالم هو الاسم «الظاهر»، وهوية العالم هو الاسم «الباطن» وهو من حيث هو المطلق عن التقييد بالظاهر والباطن والحق في الجمع بينهما. وهو العبر المنعش المطلق مطبقاً في عين تعينه بعين كل عين من أعيان العالم. وفيهم والله العالم.

[٤] فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية

العلو علوان علو مكان، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، والعماء والسماء، وعو مكانة. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

[٤] فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية

إنما ذكر الشيخ رضي الله عنه إدريس بعد نوح لِمَاسِنة مخصوصة سبهما من حيث أن الصفة القدسية تلي الصفة لِسُوحية في المعنى والمرتبة فإن «السُّوح» هو المبرأ المنزه عن أن يلُم به نقص، و«القدوس» هو الطاهر لمقدس عما يُتوهم به من إمكان تطرق نقص ما إليه يشينه.

وأما سبّ اختصاص هذه الصفة بإدريس، فلا حل أن الكمال الذي حصل به إنما كان بطريق لتقديس، وهو تروحه ونسلاحه عن الكدورات الطبيعية والنقائص معارضة له من المزج العصري.

ولما نزل فيه عليه اسلام أنه رفع مكاناً عبياً، وكان العلو على قسمين، أشار رضي الله عنه إليهما بقوله، (العلو)، أي لعلو المتفاهم لجمهور الحلائق. (علوان).

أحدهما (علو مكان). وما يقتضي سببه العلو المكاني إليه سبحانه هو (مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾) (طه. ٥)، فإن العرش أعلى الأماكن، وهو مستو عليه بحسب ظهوره فيه. (و) مثل (العماء) المذكور في قوله ﷺ «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»^(١)، في جواب الأعرابي حيث قال «أُس كد رن قبل أن يخلق خلقه؟»^(٢). (و) مثل (السماء) لمذكور في قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَعْلَى كُلِّ شَيْءٍ مَّرْئُومًا﴾ [الزخرف. ٨٤]، وفي الحديث «ورد شروحه سبحانه كل شيء إلى اسماء الدنيا»^(٣)

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الأحبار عما كان الله فيه قبل خلق السموات والأرض، حديث رقم (٦١٤٦) (٨/١٤)، وابن ماجه في سننه، باب فيما أنكرت الجهمية، حديث رقم (١٨٢) (١/٦٤). ورواه غيرهما.

(٢) يشير إلى قول سي ﷺ «يرسل رسلنا ربنا وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث عشر من الليل يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له» صحيح البخاري، باب إدراكه ولم يصل بال شيطان، حديث رقم (١٠٩٤) (١/٣٨٤) وصحيح مسلم، باب في الليل ساعه مستجاب فيها الدعاء، حديث رقم (٧٥٨) (٧٥٨) والحديث رواه غير البخاري ومسلم.

والناس بين علم وعمل. فالعمل للمكان، والعلم للمكانة.

(و) ثانيهما (علو مكانة)، أي مرتبة. وما يقتضي نسبة علو المكانة إليه قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصل ٨٨]، وقوله ﴿وَأَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [آهود: ١٢٣]، وقوله ﴿أَوَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّهُ﴾ [السل: ٦٣]؛ إذ البقاء مع هلاك لأشياء وكونه مرجع الأمور، والافراد ما إلهية منزلة عظيمة ومكانة رفيعة، لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة. وقد يحص علو المكانة بولاية الأمر كالسلطان والحكام والورراء والعصاة. وكل ذي منصب ويستقي ما عد ذلك - «العلو الصداي»، كعلو العلماء على غيرهم بسبب صفة العلم. والأول في معرض البرول خلاف الثاني

ثم اعلم أن نسبة العلويين المكاني والمركبي إليه سبحانه إنما هي بحسب المرتبة والمظاهر والأسماء والصفات. وأن بحسب الذات، فهو منزّه عنهما أم تنزهه عن العلو لمكاني، فواضح لعدم تحيزه. وأما انتزعه عن علو لمكانة، ولأن كل علي مكانة، فإله يتفرد بها، وإن علوه إنما يشت فيها من حيث هي لا غير وهو سبحانه يتعالى عن ذلك. فلا اشتراك بين الحق سبحانه وبين غيره فيما يفهمه الجمهور من العلو. ولذلك قال سبحانه ﴿لَنْ يَخْلُقَ أَشْءٌ مِثْلَكَ الْقَائِلُ﴾ [الأعلى ١]، بمعنى أنه متى أصيغ العلو، بنى الحق بحسب معتقدهم، ولحق أعلى من ذلك والسرفه أن الحق في كل متعين غير متعين فكما تنفي عنه لإشارة حسنة، تنفي عنه لإشارة العقبة. فتقدس عما يتوهم فيه من الاشتراك بسبب مفهوم من المعية حيث أحر أنه تعالى مع كل شيء، مع أن الأشياء لا نحو عن أحد العلويين فهو سبحانه مقدس عن مفهوم الجمهور من العلويين، مرة عنه. فعلوه حاربه الكمال المسوعب كل وصف وعدم تنزهه عما يقصده ذاته من حيث إحاطتها واتساع كل وصف صفة الكمال من حيث إضافة ذلك الوصف إليه. فاعلم ذلك؛ تعرف سر العلوي حقيقي الذي لا يلقى بصفاته إلى الحق وتنزهه عن العلويين المفهومين للجمهور المصافين إلى غير

(والناس) مرصوفون بالعلويين، لأنهم دائرون (بين علم) بالله (وعمل) له سبحانه فعصمهم يترقون في مراتب العلم بالله، كالعارفين، وعصمهم سدرجون في درجات العمل، كالعتاد والرفاد، وعصمهم يجمعون بينهما، كالكتل (فالعامل) الصالح الحائض (للمكان) العلي، يعني أنه يشر للعلو المكاني، كالحق ودرجاتها. (والعلم) بالله (للمكانة) العلية، فإله يوحى العلو في مراتب القرب إلى الله سبحانه. وذلك لأن المكانة للروح، كما أن لمكان للحسم. والعلم روح العمل، والعمل جسده. وقصص كل منهما بحسب الصبغة ما يشبهه وبساتنه فعلو المكانة معاليه، وعلو المكان للعامل ومن جمع بينهما، فله العلوان.

وأما علو المفاضلة، فقوله: ﴿وَأَنْتَ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾. فهذا راجع إلى تجنيبه سبحانه في مظاهره، فهو سبحانه في تجل ما أعلى منه في تجل آخر، مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ومثل ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَتَمُّ وَآرَى﴾ ومثل «جعت، فلم تطعمني».

والى هذا أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله،

(وأما علو المفاضلة)، أي العلو الإضافي الذي تكون لبعض العالين فيه مزية على بعض، فقوله، أي فما يقتضي نسبه إلى لحق سبحانه قوله تعالى ﴿وَأَنْتَ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، حيث أثبت الأعلوية للمخاطبين وأخبر أنه معهم في هذه الأعلوية، فيلزم إثبات الأعلوية له سبحانه. (فهذا) انعز، أي عو لمفاضلة، (راجع إلى تجليه سبحانه) وظهوره (في مظاهره) المتكثرة المفاضلة، لا إلى أحدية ذاته. (فهو سبحانه في تجل ما) من تجليته (أعلى منه في تجل آخر) منها، فإذا تجلى بصفة لتثريه مثلاً، (مثل) قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فهو أعلى منه إذا تحلى بصفة التشبيه وفي التحلى بصفة التشبيه إذا تجلى بالصفات الكمالية، فهو أعلى منه إذا تجلى بغيرها بحسب اظاهر (و) (الأول) (مثل) قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَتَمُّ وَآرَى﴾ [طه: ٤٦]، حيث تحلى بصفتي السمع والبصر، اللذين هما من الصفات الكمالية؛ (و) (الثاني) (مثل) قوله: «جعت، فلم تطعمني»^(١)، حيث تحلى بصفة الجوع، التي هي من الصفات الغير الكمالية. فظهر أن عو المفاضلة له سبحانه إنما هو باعتبار كثرة التحليلات والاعتبارات، لا باعتبار أحدية الذات، وأن في مرتبة الأحدية ليس إلا العو لذاتي الحقيقي، لا الإضافي.

لا ينافي ظهوره في الأشياء وبعينه وتقليده به وأحكامها من حيث هي وحدته وإطلاقه عن القيود، ولا عناه بذاته عن جميع ما وُصف بالوجود. بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف من وجه، فيألف ويبس ما تنافر وتباين، فيختلف، بتجنيبه الوجودي. ظهرت لخصيات، وتنزل من العيب إلى الشهادة البركات إذا شاء، ظهر في كل صورة! وإن لم يشأ، لا ينصاف إليه صورة.

(١) يشير إلى ما جاء في الحديث القدسي وبه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا أَدَمُ مَرَضْتُ فَأَمَّا تَعْدَنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَّا عَلِمْتَ أَنْ عِنْدِي فَلَانَ مَرَضٌ فَلَمْ تَعُدْهُ أَمْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوْحَدَسِي عِنْدَهُ يَا أَدَمُ اسْتَطَعْتَكْ فَلَمْ تَطْعَمْهُ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَطْعَمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمْ عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعْتَنِي عِنْدِي فَلَانَ فَلَمْ تَطْعَمْهُ أَمْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ تَطْعَمْتَهُ لَوْحَدَسَتِ ذَلِكَ عِنْدِي يَا أَدَمُ اسْتَغْفِرْتَنِي فَلَمْ تَغْفِرْ لِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْفِيْتُ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ اسْتَغْفِرْكَ عِنْدِي فَلَانَ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمْ عَلِمْتَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَهُ ذَلِكَ عِنْدِي».

[٥] فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

[٥] فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

«الهيمنان» شدة العشق. وهو صفة تقتضي عدم انحياز صاحبها إلى جهة بعينها - بل إلى المحبوب في آية جهة كان، لا على التعيين - وعدم امتياز صاحبها بصفة مخصوصة تقيده.

وهذه المرتبة تحققت أولاً في الأرواح العالية المهيمية: تجلّى لهم الحق سبحانه في جلال جماله، فهاموا فيه وغربوا عن أنفسهم، فلا يعرفونها ولا غير الحق، وغلب على خلقيتهم حقبة التجني، فاستغرفهم واستهلكهم، وثانياً من كمّن الأنبياء في إبراهيم عليه لسلام، حيث غلب عليه محبة الحق حتى تراءى عن أبيه في الحق وعن قومه وذبح ابنه في سبيل الله وخرج عن جميع ما به مع كثرته المشهورة لله. وأيضاً من شدة المحبة جعل يطلبه في مظاهر الكواكب لظهور النورية فيها، ومن غسه الهيمنان قال: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، أي الحائرين في جمال الحق. وعند كمال الهيمنان فني عن نفسه، وتجلّى له الحق، فبقي بالحق في مقام الجمع والفرق. وأدركه في مظاهر سموات الأرواح وأرض الأجسام والأشباح، فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي تَطَرَّ السَّمَكُوتُ وَالْأَرْضُ﴾ [الأنعام: ٧٩] بتجليه الوجودي عليها وسريان ذاته فيها ﴿حَيِّفًا﴾ [الأنعام: ٧٩] مسلماً فانياً عن الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته، ﴿وَمَا أَتَا بِشَيْءٍ الشُّرَكِيَّ﴾ [الأنعام: ٧٩] لمثبتين للغير، لوجداني الذات الإلهية في صور جميع لأكوان بالكشف والعبان.

قد ظهر ممّا سلف وجه احتصاص حكمة التهييم بكلمة إبراهيم. وإنّما قرنوها بالحكمة لقدوسية لأنه وحب أن يذكر بعد الصفات التبرهية السلبية أحكام الصفات الثبوتية ومرتبها وأول مظاهرها الإنسانية لتكميل مرتبة المعرفة باندات، فرد السلوب لا تفيد معرفة تامّة أصلاً. وكان الحليل عليه السلام أول مرآة ظهرت بها أحكام الصفات الإلهية الثبوتية وأول من حاز المخلّق بها، فله أولية الظهور بالصفات الإلهية الثبوتية، بمعنى أنه بحقيقته كسا اندات بالصفات ولهذه المناسبة ورد في الصحيح، «إِنَّ أَوَّلَ مَنْ يَكْسَى مِنَ الْخَلْقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِبْرَاهِيمُ»، لأنه الحزاء الوفاق.

لا بد من إثبات عين العبد . وحينئذ يصح أن يكون الحق سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله . فعم قواه وجوارحه بهويته على المعنى الذي يليق به سبحانه . وهذه

ولم كان الخليل عليه السلام متحققاً بالفناء في الحق سبحانه ، وكان لمتوهم أن يتوهم أن الفاني لا شيء محض ، وللأشياء يستحيل أن ينصف بالصفات الثبوتية . فكيف ينصف الخليل عليه السلام بالصفات الإلهية الثبوتية ؟ - دفعه الشيخ رضي الله عنه بقوله ، (لا بد) ، أي في مقدم لفناء في الله ، (من إثبات عين العبد) الفاني فيه ودائه ، إذ ليس المراد بـ «الفناء» ههنا انعدام عين العبد مطلقاً ؛ بل المراد منه فناء جهة الشريعة في الجهة الربانية ، إذ لكل عبد جهة من الحصرة الإلهية ، هي المشار إليها بمره تعالى : ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [النقرة ١٤٨] . وذلك لا يحصل إلا بالتوجه اتمام إلى جانب الحق المطلق سبحانه ، إذ به تقوى جهة حقيقته ، فتغلب جهة حقيقته إلى أن تقهره وينفيها ، كما قطعت من المحم لمحورة للآثار ؛ فإنها بسبب لمحورة ولاستعداد لقول للآثاره وانقلابية لمختلفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصبح نارا ، فيحصل منها م يحصل من النار من الإحراق والإصباح والإضاءة وغيرها . وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة . وذلك اتوجه لا يمكن إلا بالمحنة الذاتية الكامنة في العبد . وظهورها لا يكون إلا بالاجتناب عما يصادها وينافقها ، وهو لتتري مما عدها فاحجبته هي المركب ، والراد التفرق . وهذا لفناء موجب لأن ينعت العبد بتعلمات حقانية وصفت ربانية ، وهو البقاء بالحق ؛ فلا يرتفع التعيين منه مطلقاً

(وحينئذ) ، أي وحينئذ أثبت عين العبد حال الفناء في الله ، وبقي بقاءه سبحانه وحده بعدم مطلقاً ، (يصح أن) يضاف إليه الأمور ، (ويكون الحق سمعه) الذي به يسمع (وبصره) الذي به يبصر (ولسانه) الذي به ينطق ويده التي بها يبطش (ورجله) التي بها يمشي . (فعم) الحق سبحانه ومعالي (قواه) ، أي قوى العبد الصاهرة والباطنة ، (وجوارحه) وأعضائه لبدنية (بهويته) السارية في الموحودات كلها (على المعنى الذي يليق) ذلك المعنى ! (به سبحانه) .

يشير رضي الله عنه إلى ما يحظر لبعض المحبوبين أن الحق تعالى ، إذ كان عين سمع أو بصر أو غير ذلك ، كان محدوداً بحدته ، وهو غير محدود . فنه على أن عموم الحق قوى العبد وجوارحه إنما يكون على وجه يليق به سبحانه ، وهو أن يحيط بالكل ويستغرق الكل غير منحصر في الكل . لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها بعينه ، فكان عينها ، ولم يتعين في عين على التعيين فلم يتحدد بحد محصور على التخصص والتمييز ؛ فلم يدركه حد ، ولم يبلغه حصر . وإن كان محدوداً بكل حد ،

نتيجة حب النوافل.

وأما حب الفرائض، فهو أن يسمع الحق بك ويبصر بك. والنوافل، فهو أن نسمع به ونبصر به. فتدرك بالنوافل على قدر استعداد المحل؛ ويدرك بالفرائض كل مدرك. فافهم.

فإنه غير محصور في ذلك. فافهم، إن شاء الله العزيز.

(وهذه)، أي كون الحق سمع العبد وبصره وعمومه سائر قواه وحوارجه، (نتيجة حب النوافل) وقربها في السير المحبّي وتقدّم السلوك على لخدمة وسوى الماء على لفاء، حيث يتجلّى الحق بالاسم «اباطن» ويكون آلة لإدراك لعبد امتحنى به.

(وأما حب الفرائض) وقربها، أي نيتها في سير المحبوبي وتأخر السلوك عن الجذبة وتقدّم لبقاء الأصل على الفناء، حيث يتحلّى لحنّ سبحانه بالاسم الظاهر، ويكون العبد المتحلّى له آلة لإدراك الحق المتحلّى، (فهو أن يسمع الحق بك) على أن يكون المدرك هو لحنّ سبحانه، وأت آلة إدراكه، (ويبصر بك) كذلك. وأما حب (النوافل، فهو)، أي نيتها، (أن تسمع به ونبصر به) على أن يكون الحق سبحانه آلة لإدراكك على عكس قرب الفرائض.

علم أن الوجود لحنّ هو الأصل الواجب وهو لفرض؛ ووحد العالم وهو العبد - نقل وفرع عليه. فإذا ظهر الحق، حمي فيه العبد فكان العبد سمع الحق وبصره وسائر قواه وحوارجه، كما قل ﷺ «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ - «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ». «هذه يد الله»، واليد يد محمد ﷺ وكذلك هو الرامي حقيقة في ﴿رَمَيْتَ﴾ [الأنفال ١٧]. فيده يد الحق وهو لرامي نفيه لرمي عن محمد ﷺ في قوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال ١٧]. وإثباته لرمي لحنّ سبحانه بقوله ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]. هذا قرب الفرائض.

وأما قرب النوافل، فهو كون الحق سبحانه محمولاً في رتبة العبد، مستوراً باطناً فيه. فهو سمع العبد وبصره ولسانه وسائر قواه.

علم أن مراتب القرب - التي هي أمانة العناية لرفع الموانع من وجهي العناية بالجدة والهداية بالسلوك - منحصرة في رتب أربع: أولها رتبة المحنة المترتبة على الجذبة المعنية بقوله «ما تقرب أحد أحبّ إليّ من أداء ما افترضته عليه»، أو على السلوك المعنية بقوله: «ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه» والثالثة رتبة التوحيد المعنية على المحبة المعنية بقوله: «إذا أحببته، كنت سمعه وبصره» والثالثة رتبة المعرفة المعنية بقوة. «هي سمع وبني بصر وبني بعقل»، لمعبر عنها في لسان

القوم بـ "مقام الماء بعد الفناء". والرابعة رتبة التحقيق، وهي رتبة الخلافة والكمال، المشتملة على لجميع، الجامعة بين البدايه والنهاية وأحكامهما وأحكام الجمع ولتفرقة ولوحدة ولكثرة والحقة والخلقية والعيد والإصلاق عن حضور من غير غيبة ويقين بلا ريبه. ثم فوق كل ذلك طور الأكملية المختصة بالحضرة المحمدية ﷺ

(فتدرك) أنت (بالتواقل)، أي بسبب القرب الحاصل منها حيث كان الحق سبحانه آلة لإدراكك، على (قدر استعداد المحل)، الذي هو أنت لتتحلي لحق فيه صفة لسمع والبصر وغيرهما، فإن تحليه سبحانه بأي صفة كان ليس إلا مقدار استعداد المتجلى له، لا على ما هو عليه في حد ذاته، فإن ذلك لا يسمعه محلي، ولا يصبطه مطهر. كيف؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لزم أن يكون كينونة الحق سمع عبده وبصره وعقله واقعة على نحو ما هو لحق عليه في نفسه؛ فيرى العبد إذن كل مبصر ويسمع كل مسموع سمعه الحق وأبصره. ولزم أيضاً أن يعقل كل ما عقله الحق وعلى نحو ما عقله ومن حملة ذلك، بل لأجل من كل ذلك، عقله سبحانه ذاته على ما هي عليه، ورؤيته لها كذلك، وسماعه كلامها وكلام سواها أيضاً كذلك. وهذا غير واقع لمن صح له ما ذكرنا ولمن تحقق بأعلى المراتب وأشرف الدرجات فما الظن من دونه؟

(ويدرك) الحق سبحانه بك حيث تكون آلة له سبحانه (بالفرائض)، أي بسبب القرب الحاصل منها. وفي بعض النسخ "وتدرك" بصيغة لخطاب، وحسنه يكون من قبيل إسناد الفعل إلى الآلة، أي يدرك الحق بك، أو تدرك أنت حيث تكون آلة لإدراكه (كل مدرك) من غير اختصاص بشيء دون شيء؛ لأن المدرك حينئذ هو الحق سبحانه، فيسري حكم إحاطته إلى الآلة. قال لشيخ رصي الله عنه: «إذا كنت مع الحق أيما كان فهو معك أيما كنت، فأنت الرجل». وهذا من باب الفرائض. ولا يخفى عليك أن تلك الإحاطة الإدراكية لا يمكن وقوعها إلا بتدريج ولهزة، لا دفعة وبالفعل، لما مر آنفاً. (فافهم)، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق. والله ولي الهداية والتوفيق

[٦] فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

اعلم أن حضرة الحيال هي المحصرة الجامعة الشاملة لكل شيء وغير شيء فلها على لكل حكم التصوير وهي كلها صدق وتنقسم قسمين : قسم مطابق لهـ

[٦] فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

لما كان أحض أحكم الصفات لسلبه سلب لكثرة عن وحدة الحق سبحانه . كانت الموجودات الصادرة عن الحق من حيثية الصفات السلبية السلبية أقربها نسبة إلى الوحدة وأبعدها من مرتبة المظهر ، وهي الأرواح ، بخلاف الصفات لثبوتية : فإنه يجب أن تكون الموجودات لصادرة عن الحق من حيثية أقرب نسبة إلى المظهر وأنتم تحققتم . وقد سبق أن أول حامل وظاهر بأحكام الصفات الثبوتية الخليل عليه السلام فلم أن يظهر في ولده . الذي هو نتجته . حكم عام المثل ، الذي إذا اعتد مطابقته للواقع ، يسمى «حقاً» فذلك وصفت تلك الحكمة بـ «لحقية» واحتضت الحكمة الحية بالكلمة الإسحاقية ، وفرد فضها بالعص الإبراهيمي

(اعلم أن حضرة الخيال) ، يعني المرتبة الجامعة للصورة المرئسة في القصة المتحيلة المتصلة بنشأة الإنسان وأي متخيل كان . ويسمى «مثلاً مفيداً» أيضاً ، كما يسمى عالم المثال «خيلاً مطلقاً» ؛ وسننها إلى حضرة امثال نسبة لجداول إلى المهر العظيم الذي منه تفرغت - (هي المحصرة الجامعة الشاملة لكل شيء) موجود في الخارج (و) لكل (غير شيء) موجود فيه ، يعني الموجودات وللمعدومات كلها . (فلها) ، أي محصرة الحيال ، (على الكل) ، أي على كل واحد من الموجود والمعدوم ، (حكم التصوير) وقدرة عرضهما على النفس في صور المحسوسات ، سواء بالنسبة إلى عموم الناس ويقظة بالنسبة إلى بعضهم ، سواء كان مع احيية عن لإحساس أم لا

(وهي) ، أي حضرة الحيال والصورة المرئسة فيه ، (كلها صدق) ، مطابقة للواقع ، بشرط أن يكون اصماغها في الحيال من الجهة العلوية أو القبة انوراني . لا من الجهة لسلبية ، فهذا لمعنى الكلبي العلمي ينزل من أم الكتاب إلى عالم الموح لمحفوظ . وهو بمثابة القلب للعالم . ومنه إلى عالم امثال ، فيتحدث فيه ؛ ثم إلى علم الحق ، فيتحقق في شاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود لتازل من العالم

صُورته الصورة من خارج، وهو المعبر عنه بـ «الكشف»؛ وقسم غير مطابق، وفيه يقع التعبير.

الملوي إلى العالم السفلي ومن الباطن إلى الظاهر ومن العلم إلى الكون. والخيال من الإنسان هو عالم المثل المقيّد. كما أنّ عالم امثال هو الخيال المطلق، أي خيال العالم. فللخيال الإنساني وجه إلى عالم المثل - لأنه منه، وهو متصل به - ووجه إلى النفس والبدن. وكلّما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية، وتمثّلت فيه صورة، كن ذلك محاكاةً لهيئة نفسانية أو هيئة مراجعة، أو لبحار يرفع إلى مصعد الدمع، كما للمحرورين وأصحاب المايخوليا^(١)، ولا حقيقة له؛ ويسمّى «أضغاث أحلام». وكلّما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية، أي من عالم المثل أو من القلب النوراني الإنساني، فيتجسّد فيه، كان حقاً، سواء كان في النوم أو في اليقظة.

(وتنقسم) لصور المرتسمه في حضرة اخیال (قسمين: قسم مطابق لما صورته) حضرة اخیال، (الصورة) الكائنة (من خارج)، أي من خارج ما في حضرة الخيال. يعني يكون الصورة لحارجية مطابقة لما صورته القوة المتخيّلة. (وهو)، أي القسم لمطابق هو، (المعبر عنه بـ «الكشف المجزّد») عن تصرّفات القوة الخيالية. (وقسم) آخر (غير مطابق) لما صورته الصورة من خارج، لأنّ القوة المصورة تصرّفت فيه وأبست صورةً منسوبةً له، وإن لم تكن مطابقةً. وهذا لقسم يسمّيه بعضهم بـ «الكشف المختل». (وفيه)، أي في القسم المعبر المطبق، (يقع التعبير)، وهو الجوار من صورة ما رآه إلى أمر آخر.

وللصدق والإصانة أساس بعضها راجع إلى النفس، وبعضها إلى بدن، وبعضها إليهما جميعاً.

أما الأسباب الراجعة إلى النفس كالتوخله التام إلى الحق سبحانه والاعتقاد بالصدق وميل النفس إلى العالم الروحاني العقلي وطهارتها عن النقائص وإعراضها عن شواغل البدنية واتصافها بالمحامد، لأنّ هذه المعاني توجب تنويره وتقريبه. وبقدر ما قويت النفس وتنوّرت، تقدّر على خرق العالم النحس ورفع اضلّة الموحجة لعدم الشهود؛ ويضاً تقوى المدسّسة بها وبين الأرواح المحزّدة لاتصافها بصفات. فيفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من تلك الأرواح، فيحصل الشهود التام. ثم إذا انقطع حكم ذلك النقص، ترجع إلى الشهاده منصفّة بالعلم. منقّشة بذلك تصور سبب انطباعها في الخيال.

(١) قال المرتضى الزبيدي في نوح العروس: «والقُطْرُب، في اصطلاح الأطباء: نوع من المايخوليا وهو داء معروف بشأ من السوداء. وقال: لِقُطْرُب المصروع من لحم أو مرار» (مادة قطرب).

والناس هما على قسمين . عالم ومتعلم . والعالم يصدق في الرؤيا ، والمتعلم

والأسباب لرجعة إلى البدن صحته وعتدان مزاجه الشحصي ومزاجه الدماغي .
والأسباب الرجعة إليهما الإتيان بالطاعات والعبادات البدنية و لحررات واستعمال
القوى وآلاتها بموجب الأوامر الإلهية وحفظ الاعتدال بين صرفي الإفراط والتفريط فيه
ودوم الوضوء وترك الاشتغال بغير الحق دائماً بالاشتغال بالدكر وعمره خصوصاً من
أول الليل إلى وقت النوم .

وأسباب الخطأ ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس بالذات
الدنيوية واستعمال القوى المتخيلة في التخيلات الفاسدة والاهتمام في الشهوات
والحرص على مخالفتها ، فإن كل ذلك ما يوجب الظلمة وازدياد الحجب . فإد
أعرضت النفس من الظاهر إلى الباطن بالنوم ، يتجسد لها هذه المعاني ، فتشغلها عن
عالمها الحقيقي . فيقع مآلاته أضغاث أحلام لا يؤبه بها . أو يرى ما تخيلته لمتخنته
بينه .

(والناس هنا) ، أي في معرفة القسم الثاني من المنامات ، (على قسمين) :
أحدهما (عالم) بموطن الرؤيا ، يعلم ما أراد الله سبحانه بالصور المرئية ، كنبتنا ﷺ
حيث أتى في المنام بقدح لبن قال : «فشربته حتى خرج الرئي من أظفاري ، ثم
أعطيت فضلي عمر»^(١) . قيل : «ما أولته يا رسول الله؟» قال : «العلم» وما تركه لنا
على صورة ما رأى لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضيه من التعبير .

وهذا العلم لا يحصل إلا بانكشاف رقائق لأسماء الإلهية والمناسبات التي بين
الأسماء لمتعلقة بالباطن وبين الأسماء التي تحت حيلة الظاهر . لأن الحق سبحانه إنما
يهب لمعاني صوراً بحكم المناسبة الواقعة بينها ، لا حرافاً . كما يصور المححورون أن
أخيال يخلق تلك الصور جزافاً ، فلا يعتبرون ويسقونها «أضغاث أحلام» - بل المنصور
هو الحق من وراء حجابية الخيال ، ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة . فمن عرف
المناسبات التي بين الصور ومعانيها وعرف مراتب النفوس التي يظهر الصور في حصره
خيالاتهم بحسبها يعلم علم التعبير كما ينبغي . ولذلك تختلف أحكام الصورة الواحدة
بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب . وهذا الانكشاف لا يحصل إلا بالتخلي الإلهي
من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن .

(١) رواه البخاري في صحيحه ، باب فصل العلم ، حديث رقم (٨٢) [٤٣/١] ومسند في صحيحه ،
باب من فضائل عمر ، حديث رقم (٢٣٩١) [٤/١٨٥٩] . رواه غيرهما ورواية البخاري هي عن
حمزة بن عبد الله بن عمر أن بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ قال بيا أبا نعيم «أتيت مدح لب
فشربت حتى إني لأرى الري يخرج في أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر من الحصاب قالوا فما أولته يا
رسول الله قال العلم» .

يصدق الرؤيا حتى يعلمه الحق ما أراد بتلك الصورة التي جلى له.

(و) ثانيهما (متعلم) غير عالم بما أراد الله سبحانه بتلك الصور، لكنه مستأهل مستعد للترقي إلى مرتبة العلم.

(والعالم يصدق في الرؤيا)، أي يوفي حقها - من قولهم، «صدق في لعتال»، إذا وقي حقه وفعل على ما يجب - وعليه قوله تعالى: ﴿يَبْلُغُ صِدْقًا مَا عَنْهُدَا اللَّهُ﴾ [الأحزاب: ٢٣]، أي حققوا العهد بما أظهروه من أفعالهم.

(والمتعلم يصدق الرؤيا)، أي يأخذ الصور المرئية صادقة مطبقة لما في نفس الأمر مما يجب عليه، ويجتهد في تحققها، (حتى يعلمه الحق) أنه (ما أراد) ويؤمر شاء (بتلك الصورة) المرئية (التي جلى) الحق سبحانه وكشفها (له) في المنام، كالحيل صلوات الله عليه حيث رأى في المنام أنه يذبح ابنه، وكان كبش ظهر في صورة ابنه فصدق الرؤيا ولم يعبرها، لأن الأنبياء والكمل أكثر ما يشاهدون لأمر في عالم المثال اسمطلي. وكل ما يرى فيه لا بد أن يكون حقاً مطبقاً للواقع فطن عليه السلام أنه شاهد فيه، فلم يعبرها فصدق ماله حتى علمه الله سبحانه أن المراد بصورة ابنه هو الكيش

اعلم أن عالم المثال المقيد وهو عالم الحيات - إذا شوهدت فيه صورة، وتجسد له المعنى أو الروح في صورة مثالية أو خيالية، ثم إذا رجع إلى الحس وشاهد حقيقة ذلك على الوحه المشهود، فقد جعله به حقاً، أي أظهر حقيقة ما رأى في لوحود العبي حساً، فإن الخيال لا حقيقة له ولا ثبات، كما قل يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهُ رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف ١٠٠] وكذا هذا حال إبراهيم عليه الصلاة والسلام في مبدئه فكان لا يرى رؤيا إلا وحد مصدقها في لحس ورأى حقيقتها عيناً فكان عليه السلام لا يأول رؤياه. وهو نوع من الكشف الصوري.

وسر ذلك أن اوارد إذا نزل من الخارج على القلب، ثم انعكس من القلب إلى لدماع، فصرزبه لقوة المصورة في المسخلة وحسنه، خرج على صورة الواقع، لأن عكس العكس مطابق للصورة الأصلية فيشاهد صاحب الكشف المذكور شاهد الورد مطابقاً للصورة الأصلية على ما رآه في عالم الخيال. وكان مشاهد إبراهيم عليه السلام على هذا، وقد تعود بذلك. ثم لما نقبه الله سبحانه إلى مقام من وسع قلبه الحق، وصار محل الاستواء الإلهي، فلا ينطبع في قلبه عاباً أمر من خارج؛ بل من قلبه يكون المنبع، والانطباع الأول في لدماع. فانبعث الوارد - يعني القربان - من قلبه إلى القوة المنحنية. فصورت له المصورة ذلك القربان - وهو الكشف - على صورة إسحق

عليه السلام لمنسية وقعة بينهما، وهي إسلامه لوحه الله وانقياده لأحكامه وأيضاً كان الكش صورة السرّ لدي أوجب عليه لقربان، وهو استسلامه لله ومناؤه فيه؛ ولا لولد سرّ أبيه. وحيث كان لانطباع وهداً، لم يظهر بصورة الأصل. فاحتاج إلى لتأويل المعرب عن الأمر المراد بذلك التصوير على نحو اسعائه من القلب فلم يستيقظ عليه لسلام، لم يفسر رؤياه بمقتضى الموضوع بل جرى على سيرته الأولى على ما اعتاده وكان مشهد إسحاق عليه لسلام أيضاً من هذا القليل فلما قال له ﴿يَنْتَقِ بِرِّي أَرَى فِي الْمَنَارِ آيَةَ الرَّحْمَنِ﴾ [الصافات: ١٠٢]، أي لله قرباناً، قال ﴿تَأْتِي أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ مَسْجِدِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْعَبِيدِ﴾ [الصافات: ١٠٢].

[٧] فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية

وجود العالم - الذي لم يكن، ثم كان - يستدعي نسباً كثيرة في موحدته سبحانه، أو أسماء - ما شئت. فقص، لا بدّ من ذلك. وبالمجموع يكون وجود العالم.

[٧] فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية

إنما خضت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية لما شرف الله سبحانه إسماعيل عليه السلام بقوله: ﴿وَحَقَّ لَهمْ لِسَانٌ حَمِيدٌ عِندَنَا﴾ [مریم. ٥٠]؛ ولأنه كان صادقاً في لوعده - وذلك دليل على علو الهمة في الفعل والقول. وأيضاً كان كالوعاء يحمل نسر الكمال المحمّدي الذي نسبه إلى ذات الحق أنتم، كما أنّ إسحاق كان وعداً لأسرار لأسماء لتي كان الأنبياء مظاهرها. والإشارة إلى ذلك من القرآن العزيز قوله تعالى في سورة العنكبوت في قصة الخليل عليه لسلام ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [العنكبوت ٢٧]. فكل نبي هو مظهر اسم من الأسماء، ﴿وَالْكِتَابَ﴾ [العنكبوت. ٢٧] فهما الأمر اجمع بلشرائع. وانفرد إسماعيل بسند عليهما لسلام الجامع لخواص لأسماء شريعة جامعة لأحكام الشرائع. فكان له علو بالنسبة إلى بقية أولاد الخليل عليهم السلام.

وقال مبتدئ بما يُقصى إلى بياهم، (وجود العالم، الذي لم يكن)، كما قال ﷺ: «كان الله، ولم يكن معه شيء»^(١)، (ثم كان)، أي وُحد تكوين لحق يّده وريجاده به، (يستدعي) حسب ما فيه من الأعيان ولحقائق القابلة للتجلي الوجودي والفيض الوجودي (نسباً كثيرة) متعقّنة (في موجد) سبحانه، (أو أسماء) أو صفات أو عبر ذلك، (ما شئت) من العبارات (فقل)، إذ لا مشدّة فيها، (لا بد) في وجود العالم (من ذلك)، أي من تحقّق كثرة الأسماء في موجد سبحانه. (وبالمجموع)، أي بمجموع تلك النسب والأسماء وأحدية كثرتها، (يكون وجود العالم)، لا باعتبار أحدية الذات، لأنّ لوحد من حيث هو واحد لا يكون منعاً لكثرة من حيث هي كثرة، إذ لا يصح أن يظهر من شيء - كان ما كان - ما يضاذه من حيث الحقيقة. ولا

(١) هذا الحديث سبق تحريجه.

فالعالم موجود عن أحدي الذات منسوب إليها أحدية أكثر من حيث

حفاء في مسافة الوحدة لكثرة والواحد للكثير. فتعذر صدور أحدهما عن الآخر من
الوحدة المضافي، لكن بلواحد والوحدة نسب متعدّدة، وللكثرة أحدية ثابتة. فمتى
ارتبطت إحداها بالأخرى أو أثرت، بالجامع المذكور،
وصورته فيما فروم بياها أن للواحد حكمين.

أحدهم كونه واحد لنفسه فحسب، من غير يعقل أن الوحدة صفة له أو اسم أو
نعت أو حكم ثابت أو عارض أو لازم، بل بمعنى كونه هو لنفسه هو.

وثانيهما هو كونه يعلم عنه نفسه ويعلم أنه يعلم ذلك ويعلم وحدته ومرته
وكون الوحدة نسبة ثابتة له أو حكماً أو لازماً أو صفة لا يشارك فيها، ولا تصح
لسواه. وهذه النسبة هي حكم لواحد من حيث سبه. ومن هذه النسبة انشئت الكثرة
من الواحد بموجب هذا التعدّد النسبي الثابت من حيث أن معقوبة نسبة كونه يعلم
نفسه بنفسه وكونه وحداً لذاته لا شريك له في وجوده معايرة لحكم الوحدة الصرفة
فالتعدّد بالكثرة النسبية أظهر التعدّد العيني.

وإد قد نبهنا على مرتبة الوحدة، فننّه على مرتبة الكثرة أبصاً، فنقول، الكثرة
على قسمين

أحدهم كثرة الأحرء والمقومات لتي تلتئم منها الذات، كحزني لمادة والصورة
أو الجوهر وانعصر بالنسبة إلى الجسم على اختلاف المدهمين، وكالأجاس والمصول
بالنسبة إلى الأنوع الحاصلة منهما، وبالحمية، كثرة يُفتقر إليها أولاً ليُصوّر حصول
الشيء منها ثانياً.

والقسم الثاني كثرة لوازم الشيء وهو أن يكون الشيء واحداً في نفسه الوحدة
الحقيقية أو المركب من أجزاء أو مقومات تنزّمه بعد وجوده - كيف ما كان - معاني
وأوصاف في ذاته، ولا تكون ذاته ملتزمة منها، سرء كان في نفسه ملتزمة من غيرها أو
لم يكن. بل تنع داته ضرورة ووجود بحيث لا يتصور وجود ذلك الشيء أو تعقّله لا
ويلزمه تلك المعاني، كالسنة مثلاً، لتي لا يتصور وجودها إلا أن تكون زوجاً - لا أن
الروحانية حرة من أجزاء السنة، بل هي لازمة لها لزوم اضطرار وتأخر في لرتبة -
وتتضمن أبصاً معقولة الصف ولثلث. ومن ههنا يتنبه القطر الذي لم يبلغ درج
التحقيق لمعرفة سرّ الإحاطة مع كون المحيط بيس ظرفاً للمحاط به، ولا المحيط به
حرراً من أجزاء المحيط، وكون الصفات اللازمة غير قادحة في أحديته. وغير ذلك

(فالعالم) بكثرتة الحقيقية ووحدته السببية (موجود) صادر (عن) موحد (أحدي
الذات)، أي وحد بلوحدة الحقيقية الذاتية، (منسوب إليها أحدية الكثرة) لسيه

الأسماء، لأنَّ حقائق العالم تطلب ذلك منه.

ثم إنَّ العلم إن لم يكن ممكناً، فما هو قابل للوجود. فما وجد العلم إلا عن أمرين. عن اقتدار إلهي مسوب إليه ما ذكرناه وعن قبول، فإنَّ المحال لا يقبل التكوين. ولهذا قال تعالى عند قوله، «كن»، «فيكون». فسب التكوين إلى العالم من حيث قبوله.

وجمعتهما (من حيث الأسماء) والصفات، (لأنَّ حقائق العالم تطلب ذلك) المذكور من أحدية الكثرة الأسماوية وجمعيتها (منه)، أي من موحدته سبحانه. وذلك لأنَّ الموحودات كلها، وإن كانت تحت ربوبية الاسم «الله» وإلهيته - والله هو رب الأرباب - ويكن كل جنس جس ونوع نوع وشخص شخص له حصة خاصة من مطلق ربوبية الله يزيه بها، ولا يصلح لتربيته إلا هي.

(ثم إن العالم) ليس بواجب، فهو ممكن، لأنَّه (إن لم يكن ممكناً)، فهو ممنوع. وإذا كان ممنوعاً، (فما هو قابل للوجود)، لكنه قابل للوجود، فهو ممكن والممكن سبب طرفي الوجود وانعدام إليه مساويتان فلا بد في وجوده من فاعل يرحح جاب وجوده على عدمه ومن قابلية من حاسبه. (فما وجد العالم) - أي ثبت إمكانه - (إلا عن أمرين. عن اقتدار إلهي منسوب إليه)، أي إلى موصوفه يعني الذات الإلهية - (ما ذكرناه) من أحدية كثرة الأسماء والصفات، ليرجح جاب وجوده على عدمه، (وعن قبول) لصفة الوجود من حاسبه، فإنه لو لم يكن قابلاً للوجود، لم يكن ممكناً، فلا يتمكَّن الفاعل الموجد من تكوينه، (فإن المحال لا يقبل التكوين) من الموجد تعالى.

(ولهذا)، أي لكون العالم بحيث لم يوجد إلا عن الأمرين المذكورين، (قال تعالى عند قوله «كن») الدال على تعلق صفة الاقتدار بالشيء المراد، (قال «فيكون»)، مفعول لقوله. «قال». وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَمَّا أَمْرُهُ إِذْ أَرَادَ شَيْءٌ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس ٨٢]، أي فلم يلبث أن يمثل الأمر، فكان عقيب الأمر (فنسب التكوين)، أي التكوّن - على أن يكون المصدر منياً للمفعول، أو يكون للمبالغة في الكون، كـ «التفتيل» للمبالغة في «القتل» - (إلى العالم من حيث قبوله) ليكون واستعداده له، فإنَّ الكون كان كامناً فيه معدوم العين، ولكنه مستعد لذلك لكونه بالأمر. فلم أُمِرْ، وتعنقت إرادة الموجد بذلك، وانصهر في رأى العين أمره به، ظهر الكون الكامن فيه بقوة إلى الفعل فالمُظهر لكونه لحق، والكاش القابل للكون فلولاً وبره واستعداده للكون، لما كان مما كونه لا عينه الثابتة في انعدام باستعداده الذاتي المعبر المجعول وفاعليته لكونه وصلاحيته لسمع قول «كن» وأهليته لقبول الامتثال. فما أوجده إلا هو، ولكن بالحق وفيه.

وقال بعضهم: «ذات الاسم «الباطن» هو بعينه ذات لاسم «الظاهر» والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المحمولة عيه تعالى. والفعل والقبول له يدن. فهو الفاعل بحدى يديه والقابل بالأخرى. وذات واحدة؛ والكثرة نقوش. فصخ آت ما أوجد الشيء إلا نفسه، وليس إلا ظهوره».

فلا تضيق صدرك ممّا سمعت واحمد رتك على ما فهمت.

[٨] فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

«الدين عند الله الإسلام» ومعناه الانقياد ومن طلب منه أمر، فإفقاد إلى الطالب فيما طلب، فهو مسلم. فافهم، فإنه يسري.

[٨] فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

انظاهر أن «الروح» مفتوح الرأى - وهو الراحة - أوردته ملاحظاً لتقواه تعالى عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ بِئْسَ لَا يَأْتِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا لِقَوْمٍ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، كما ذكر في حكمة كل شيء ما جاء في حقه في التبريل، لأنه يبين في هذه لحكمة أن الدين هو الانقياد، وبالاتقياد تحصل لراحة الحقيقية، ويترتب عليه الروح الدائم السرمدي، لأن من انقاد لأمر الحق ونهى عن نهيهِ وأسلم وجهه إلى الله، نال الدرجة العليا ووجد الراحة لقصوى.

ويمكن أن يكون مضموم الرأى، لأن معنى «الدين» - الذى هو الانقياد - من شأن الروح المدبر للبدن، وإليه مال صاحب الفكوك^(١) فذس سره وتحصيلها بالكلمة اليعقوبية لأنه عليه السلام كان يعلم علم الأنفاس والأرواح، وكان كشمه روحانياً لذلك قال: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، فإنه يجد في مقام روحه بقاء يوسف وأخيه وجداناً إجمالياً، كما قال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٩٤] ولا يحده عياناً تفصيلاً. لذلك: ﴿وَأَيَّصَتْ عَيْنَاهُ مِنْ أَنْ تُرَى﴾ [يوسف: ٨٤]

ودرى أهل الأنفاس عزيز المنال قد جعل الله لهم التجلي والعلم في الشئ قال رسول الله ﷺ: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ أَرْحَمَ مِنْ فِى الْيَمِينِ﴾^(٢) قيل: إنه عليه السلام كسى بذلك عن الأصار، وهم صور القوى الروحانية التي تُصر بهم على صور القوى الطبيعية. «اليمن» أيضاً من «اليمين»، وهو إشارة إلى لروحة وعالم القدس

(«الدين عند الله الإسلام». ومعناه)، أي معنى «الإسلام» لغة، (الانقياد) فالدين هو الاتقياد طاهراً وباطناً. أما طاهراً، بالإنسان بما أمر الله ورسوله؛ وأما باطناً، فبالصدق بالقلب.

(ومن طلب منه أمر)، كاشاً من كد، (فانقاد إلى الطالب) وامثل أمره (فيما طلب)

(١) سقت الإشارة إلى الكتاب وصاحبه.

والدين دينان: دين مأمور به، وهو ما جاءت به الرسل؛ ودين معتر، وهو

ذلك الطالب منه، (فهو)، أي ذلك المنقاد الممثل، (مسلم، فافهم) ما ذكره من أن كل من طلب منه أمر، فانقاد، فهو مسلم؛ (فإنه)، أي هذا الحكم، (يسري) وتعدى إلى الحق كهم، موافقين كانوا أو مخالفين، بل إلى الحق سبحانه وتعالى. وأما سرائته إلى الخلق إذا كانوا موافقين مطيعين لأوامر الحق ونواهيه، فطهر، لا حاجة إلى البيان. وأما إذا كانوا مخالفين غير منقادين لأوامره ونواهيه، فلأن الأمر الإلهي ينقسم قسمين. أحدهما الأمر الإرادي، والآخر التكليفي، كما سذكر. والمخالفون وإن لم ينقادوا إلى الأمر التكليفي، فقد انقادوا إلى الأمر الإرادي وهذا ما قال بعض محققين: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرًا إِبْجَائِيًّا وَأَمْرًا إِيجَادِيًّا. فلا يدخل المحافضة الأمر الإيجادي.

وأما سرائته إلى الحق سبحانه، فيبانه أن العبد المكلف إما منقاد بالموافقة، وإما مخالف. فالموافق المطيع لا كلام فيه لوصوحه، لأنه سبحانه ينقاد إليه بما يرضيه من إعطاء الحجة والحير واشتوب. والمخالف يطلب بخلافه أمر الحق أحد الأمرين إما لعفو والمغفرة، ليظهر كمال لاسم «العفو» و«الغفور» وحكمهم، وحينئذ ينقاد إليه لحق سبحانه بما يرضيه من العفو والتجاوز عن سيئاته؛ وإما المؤاخذه بذلك لخلاف، يظهر حكم «المنتقم» و«القهار»، وحينئذ ينقاد إليه بما لا يرضيه من اعداء واعتق. وعلى كل حال ينقاد الحق سبحانه إلى عبده بإعطاء ما يطلب منه بحسب استعداداته لجزئية الوجودية.

ولا يحى أن ما يطلبه العبد إنما هو جزء لأعماله وأحواله؛ فيتحقق «الدين» هنا معنى ثان، وهو «الجزاء». والجزاء حال من أحوال العبد، يعقب حالاً آخر فصدق لدين بمعنى ثالث، وهو «العادة»، لأنه عاد إليه ما يقضيه ويطلبه حاله. وإلى هذين القسمين أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله، (والدين) بحسب العرف الشرعي (دينان)؛

أحدهما (دين مأمور به)، أمر الله سبحانه عباده به. (وهو)، أي الدين المأمور به من عند الله هو، (ما جاءت به الرسل) ونزلت به الكتب من الأوصاف الشرعية والأحكام الأصلية والفرعية. وهذا هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق. فقال تعالى: ﴿رَوَّيْنِيهَا لِرَبِّكِ إِلَهِكَ تَبَارَكَ الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَعْقُوبُ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ أَصْلَحُ لَكُمْ إِلَهِينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، أي متعادون إليه.

(و) ثانيهما (دين معتر)، اعتبره الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عباده، لأن الغرض

الابتداع الذي فيه تعظيم الحق سبحانه. فمن رعاه حق رعايته ابتعد رصوان الله سبحانه، فقد أفلح.

والأمر الإلهي أمران: أمر بواسطة، فما فيه إلا صيغته؛ وأمر بلا واسطة، وهو

منه مرافق لما أَرَادَهُ اللهُ سبحانه من الشرع الموضوع من عنده، وهو تكميل المقوس علماً وعملاً. (وهو)، أي الدين المعنوي هو، (الابتداع)، أي الطريق المبتدع المخرج، (الذي فيه تعظيم الحق سبحانه) وطلب لمرصانه، صطلح عليه طائفة من أهل الصلاح استحساناً منهم، يؤدي إلى سعادة المعاد والمعاش.

كلهسية، التي ابتدعها الراهبون، أعني علماء دين المسيح عليه السلام قال تعالى ﴿وَرَهَائِيَّةً أَبَدُوعَهَا مَا كَتَبَتْهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي ما فرضت عليهم تلك العادة، ﴿إِلَّا آيَةً رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى رَعَوَهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، أي ابتدع كلوا نفوسهم بها، ﴿حَقٌّ رَعَايَتُهَا فَتَيَّسَ الْيَوْمَ مَرَاً﴾ [الحديد: ٢٦] بها، أي بتلك العبودية ﴿أَخْرَجَتْ﴾ [الحديد: ٢٧]، من الأنوار القدسية والملكات النفسية، التي هي الأخلاق الشريفة والملكات الماضية. ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي من هؤلاء الذين شرعت فيهم هذه العادة - وهم المقلدون - ﴿فَتَسْقُوتَ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي الحارحون عن الانقياد إليها

وكطريقة الصوفية في هذه الأمة، فإنهم أتوا بأمر زائدة على لطريقة السبوية، موافقة للغرض من - ما فرض الله ذلك عليهم - كتميل الطعام والسع من الزيادة في الكلام والحلطة بالأنام والخنوة والعزلة عنهم وكثرة الصيام وقلة النوم ولذا ذكر عنى الدوام وغير ذلك مما ذكره في كتبهم - وفقها الله تعالى لاقتفاء آثارهم ولاهنداء بأنوارهم.

(فمن رعاه)، أي الدين المعتز من هؤلاء الذين شرعوه أو الذين اتبعوهم، (حق رعايته)، بالإيمان به أولاً والإيمان بما مروا به والانتفاء عما نهوا عنه ثانياً، (ابتداء رصوان الله سبحانه)، أي حاصلاً لوحه وطلباً لمرصته، لا لأمر آخر من المطلب العاجلة والمآرب الآجلة، (فقد أفلح) ووز بالسعادة الأبدية والكرامة السرمدية

وأما ذكر الأمر الإلهي في الأول من قسمي الدين، وكان ينقسم إلى قسمين، أَرَدَ الشَّيْخُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنْ يُشِيرَ إِلَيْهِمَا لِتَعْلُمَ الْمَرَادَ مِنْهُمَا فِي هَذَا لِمَقْدَرٍ فَقَالَ (وَالأمر الإلهي)، أي الصادر من مرتبة الجمع الإلهي، (أمران)

أحدهما (أمر بواسطة)، أي بواسطة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين، حيث توسطوا بين الله سبحانه وبين عباده، فبينوا شرائعه لديهم وبلغوا أوامره وأحكامه إليهم (فما) يحب (فيه)، أي في الأمر بواسطة من حيث أنه أمر بواسطة مع قطع النظر

الذي لا يتصور مخالفته وبواسطة قد يحالف وليس لمأمور بلا واسطة إلا الكائن خاصة، لا الموجود.

عن الأمر التكويني، (إلا صيغته)، أي صيغة الأمر - وهي «فَعَلَ كَذَا» - سواء تعلّق الإرادة بتكوين الفعل المأمور به أو لم تتعلّق ويُسمّى هذا القسم - «لأمر لتكلمي».

(و) ثانيهما أمر بلا واسطة، أي بلا واسطة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين. و(هو) «الأمر التكويني» الإرادي المتعيّن بكلمة «كن»، المتعلّق بتكوين الشيء المعلوم (الذي لا يتصور) من المأمور المراد تكوينه (مخالفته)، أي مخالفة ذلك الأمر، لامتناع تخلف المرد عن إرادته سبحانه، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلَا يَسْتَوْفٍ إِذَا أَرَدْتَهُ أَلَّا تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. (و) الأمر (بالواسطة قد يخالف)، أي يخالفه (المأمور) ولا ينقاد إليه. وذلك إذا لم يوافق الأمر (بلا واسطة) (وليس المأمور) بالأمر (بلا واسطة إلا) الشيء المعلوم (الكائن) عند الأمر به (خاصة، لا) الشيء (الموجود) قبل الأمر، ضرورة امتناع إيجاد الموجود بخلاف المأمور بواسطة، فإنه ليس إلا الموجود خاصة لامتناع تكليف المعلوم بالأمر والنواهي.

[٩] فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

[٩] فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

لما كان عالم المثال عاملاً نورياً، وكان كشف يوسف عليه سلام مثالياً، وأيضاً ظهر فيه علمه السلام سلطنة النورية العلمية المتعلقة بكشف انصور الحياوية والمثالية، وهو علم التعبير على لوجه الأكمل؛ وكل من يعلم بعده ذلك العلم، فمن مرتبته يأخذ ومن روحانيته يستفيد، أضاف رضي الله عنه الحكمة النورية إلى الكلمة اليوسفية.

علم أن نور الحقيقي يُدرك به، وهو لا يُدرك، لأنه عين داب لحق سبحانه من حيث تجزئها عن النسب والإضافات ولهذا حين سئل النبي ﷺ «هل ريت ربك؟» قال: «نور، أنى أراه؟»، أي لنور المحرّد لا يمكن رؤيته وكذا أشار الحق في كتابه لما ذكر ظهور نوره في مراتب المظهر. وقال: «اللَّهُ نُورٌ سَمَوَاتٍ وَلَأَنصُرُ» [النور ٣٥]. فلما فرغ من ذكر مراتب التمثيل، قال: «نُورٌ عَلَى نُورٍ» [النور ٣٥] فأحد النورين هو الصياء، والآخر هو النور المطلق؛ ولهذا تمّ، فقال: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» [النور ٣٥]. أي يهدي الله نوره المنعّين في المظاهر إلى نوره المطلق الأحدي.

ولما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رؤية النبي عليه سلام ربه، أجبر أنه رآه؛ فأجبر بقول عائشة عن النبي ﷺ، وقد سأله عن رؤية ربه وقوله عليه سلام «نور، أنى أراه؟» فراجع السائل ابن عباس في ذلك، فقال ابن عباس: «وبحث. ذاك إذا تحلّى في نوره الذي هو نوره»، أي إذا يتعدّى الرؤية والإدراك باعتدال تحرد الذات عن المظاهر والنسب والإضافات؛ فأتما في المظاهر ومن وراء حجابيه امراتيبه. فالإدراك ممكن، كما قيل:

كالشَّمْسِ تَفْعُلُكَ احْتِلَاكٌ وَجْهٌ وَإِذَا اكْتَسَتْ بِرَفِيقٍ عَيْمٌ مَكْنَا

والى مثل هذا أشار النبي ﷺ في بيان الرؤية الجنائية لمستبهة برؤية لشمس

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب في قوله عليه السلام نور أنى أراه، حديث رقم ١٧٨١، [١/١٦١] والطبراني في المعجم الأوسط، برقم (٨٣٠٠) [٨/١٧٠]، ورواه غيرهما.

النور يكشف ويكشف به وأتم لأنوار وأعظمها نفوذ النور الذي يكشف به

والقمر فأخبر عن أهل الجنة أنهم يرون ربهم وأنه ليس بينه وبينهم حجاب إلا رداء الكبرياء على وجهه في حجة عدن^(١)؛ فيه ﷺ على لقاء رتبة الحجابية، وهي رتبة المظهر. فاعلم ذلك.

وإذ قد انتهت على شأن النور الحقيقي وأنه بذرك به وهو لا يُدرك، فاعلم أن الصلوة لا تدرك، ولا يدرك بها، وأن الصياء يدرك، ويدرك به. وكل واحد من الثلاثة شرف يختص به. فشرف النور الحقيقي هو من حيث الأولية والأصلية، إذ هو سبب اكتشاف كل مستور. وشرف الظلمة هو أنه يتصل بالنور الحقيقي به يتأتى إدراك النور مع تعدد ذلك في الاتصال. وشرف الصياء هو من حيث الجمع بالذات من الأمور واستلزام ذلك حياة الشرفين.

ثم إن النور المحض المشاء إليه لا يعاير الوجود الحز. ولا شئ أن الوجود المحض يتعقل في مقابلة العدم المضاد له، فإن للعدم نعتاً في لتعقل، لا محالة، وله الظلمة، كما أن لوجود له النورية. ولهذا يوصف للممكن بالظلمة وأنه يتوزر بالوجود، فيصير فظلمته من أحد وجهيه، الذي هو العدم. ولله إشارة بقول لبي عليه السلام: «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره، فظهر».

وإذا تقرر هذا، فالعدم المتعقل في مقابلة الوجود لا تحقق له بدون التعقل والوجود المحض لا يمكن إدراكه. فمرتبة لعدم من حيث تعقل مقابلته لوجود كالمرآة له. ولتعتبر بين الطرفين هو حقيقة عالم امثال والصفات صفته الدتية

ثم لما كان الغالب على عالم الممال النورية، بقربها من عالم الأرواح وما فوقه من عوالم لأسماء والصفات. كما أن الغالب على صور عالم لكون وفساد الظلمة، لكونها في مقابلة عالم الأرواح، الذي هو عالم النور. وكان من حكم كل متوسط بين شيئين أنه يذ كال نسته إلى أحد الطرفين أقوى من نسته إلى الطرف الآخر أن يوصف بما يوصف به ذلك الطرف الغلب ويسمى باسمه، لقب الشيخ رضي الله عنه هذه بالحكمة بـ «النورية». وإلا، فهي في الحقيقة ضيائية، لا نورية محضة.

وعبر عن الضياء بـ «لور» حيث قال، (المور)، أي ما عد التور الوجودي الحقيقي. والذي هو ذات الحق سبحانه - (يكشف)، أي يُدرك لداته، (ويكشف به) أي

(١) يشير إلى قوله ﷺ عن عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «حنتان من فضة بينهما، وما بينهما وحنتان من ذهب بينهما، وما بينهما وما بين النجوم وبين أن يضروا إلى ربهم، لا رداء كبرياء على وجهه في حجة عدن» (صحيح مسلم). إن إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، حديث رقم (١٨١) [ج / ١٦٣]، والحديث رواه غير مسلم أيضاً.

ما أراد الله بالصور المتخيلة المرئية، وهو علم انفسه، لأن الصورة الواحدة تظهر بمعان كثيرة مختلفة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد. فمن كشفه بذلك النور، فهو صاحب النور، فإن الواحد يؤذن، فيحجج؛ وآخر يؤذن، فيسرق؛ وصورة الأذان واحدة. وآخر يؤذن، فيدعو إلى الله على بصيرة. وآخر يؤذن، فيدعو إلى الضلالة.

يُذَكِّرُ به ما سواه (وَأَمَّ الْأَنْوَارَ) التي تكشف ويكشف بها في الكاشفية (وأعظمها نفوذاً) في الأشياء بالكشف عن حقائقها هو (النور) اتِّمَّ الْعِلْمِي (الذي يكشف به) وَيُذَكِّرُ (ما أراد الله بالصور المتخيلة المرئية في النوم)، المتغيرة عما كانت عليه في عالم الحس، وبصير مشهداً في عالم الحس بتصرف لقوة المتصرف. (وهو)، أي الكشف عما أراد الله بها هو، (علم التعبير).

وَأَمَّ كَذَلِكَ النور التام العلمي أَمَّ الْأَنْوَارَ وأعظمها نفوذاً (لأن الصورة الواحدة) المتخيلة المرئية في النوم قد (تظهر) في خيال أشخاص متعددة (معان كثيرة مختلفة) لتفاوت استعدادات تلك الأشخاص واختلاف امزجتهم وتباين إمكانياتهم وزممتهم وغير ذلك. لكن (يراد منه)، أي من هذه الصور، (أي حق صاحب الصورة)، أي صاحب كد، (معنى واحد) من تلك المعاني لكثيره. (فمن كشفه)، أي المعنى المراد، ومبهر عن غيره وعبر لصورة المرئية به (بذلك النور) اتِّمَّ الْعِلْمِي، (فهو صاحب النور) الآن. وسوره أنه الأنوار لأنه يتميز به ما هو في غاية الناس وبهاية الاشتباه وإنما قلنا: «إِنَّ أَمْثَلَ صُورَةٍ وَاحِدَةٍ تَطْهَرُ بِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ»، (فإن) الشخص (الواحد) من جماعة قد يرى في النوم أنه (يؤذن، فيحجج) في عالم الحس. (و) شخص (آخر) منهم يرى فيه أنه (يؤذن، فيسرق) في الحس. أما الحجج، فمن قومه تعالى. ﴿وَأَيُّنَ فِي الْأَنْبَاءِ بِأَخْبَرٍ﴾ [الحج. ٢٧]. وأما السرقة، فمن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَدَّاهُ مَوْزُؤُ أَيُّنَهَا لَعِبَرٍ لِّئَلَّكُمْ تُسْرِقُونَ﴾ [يوسف ٧١] (وصورة الأذان واحدة)، لكن لتعبير مختلف، لاختلاف الرائيين. (و) كذلك شخص (آخر) يرى فيه أنه (يؤذن، فيدعو إلى الله على بصيرة. (و) شخص (آخر) يرى أنه (يؤذن، فيدعو إلى الضلالة). وذلك لاشتراك الأذان مع هاتين الدعوتين في مطلق الدعوة إلى أمر ما وإنما اختلف لمدعو إليه لاختلاف الرائي.

اعلم أنَّ كُلَّ مَا يَضْهَرُ فِي الْحَسِّ هُوَ مِثْلُ مَا يَطْهَرُ فِي النُّورِ، والناس غافلون عن إدراك الحقائق ومعانيها التي تشتمل الصور لظاهرة عندها، كما قال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا نَحْنُ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فَخُذُوا حِذْرَكُمْ فَاتَّبِعُوا أَمْرًا﴾ [يوسف ٢١]. وكما يعرف لعرف بالتعبير لمراد من الصور المرئية في النوم،

كذلك يعرف لعارف بالحقائق المراد من الصور الظاهرة في الحس، فيعبر عنها بـ ما هو المقصود منها. فنعرف إذا شاهد صورة في الحس أو سمع كلاماً، أو وقع في قلبه معنى من المعاني، يستدلّ منها على مدنها ويعلم مراد الله من ذلك. ومن هذا المقام ما يقال: «إِنَّ كُلَّ مَا حَدَّثَ فِي الْعَالَمِ رَسُلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْعَدَمِ، يُلْعَوْنَ رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ، يَعْرِفُهَا مَنْ يَعْرِفُهَا، وَيَعْرِضُ عَلَيْهَا مَنْ يَحْكُمُهَا». قال تعالى ﴿وَكَايُنْ مِنْ ءَايَةٍ فِي التَّنْزِيلِ وَالْأَرْضِ نَنْوِتْ عَنْهَا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف ١٠٥]. لعدم استأههم ودوام غفلتهم ولا يعرف هذا المقام إلا من يكشف جميع لقطات العنوة والسفلية، فيرى الأمر النازل من الحضرة إلى العرش والكرسي والسموات والأرض ويشاهد في كل مقام صورته. قال رضي الله عنه:

إِنَّمَا الْكَوْنُ خِيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ
كُلُّ مَنْ يَفْهَمُ هَذَا حَسَاؤُ أَسْرَارِ الطَّرِيقَةِ
وَفَقَا اللَّهُ لِلْخُرُوجِ مِنْ مَصِيقِ الْعَمَى إِلَى قِصَاءِ لَعِينٍ وَرَرْفَا الْجَمْعِ بَيْنَ هَاتَيْنِ
الْحَسَنَيْنِ

[١٠] فص حكمة أحدية في كلمة هودية

غايات الطرق كلها إلى الله سبحانه، والله عايتها. فكأنها صراط مستقيم، نكر

[١٠] فص حكمة أحدية في كلمة هودية

اعلم أن للأحدية ثلاث مراتب:

الأولى، وهي الأحدية الذاتية المطلقة. وليست الوحدة من هذا الوجه معاً للواحد، بل هي ذاته. فمتى ذكرت، الأحدية الذاتية، وذكر المترجم عنها الحق سبحانه أو أحد من أكابر المحققين ترأسخس في لعدم، وبما يطلقه بهذا الاعتبار وكل شيء أحدية تخصه، وهي اعتباره من حيث عدم مغايرة كل شأن من الشؤون الذاتية للذات المتعotte بالأحدية بالتفسير المشار إليه.

الثانية: وهذه الأحدية هي أحدية لإلهيه وأوحدة بهذا الاعتبار معاً للواحد، لا ذاته، وتسمى بـ «وحدة النسب والإضافات»، أي «وحدة تعدد»، لا باعتبار الوجود المتعدد والتمييز الحقيقي، بل تعدد سمي من حيث أن ذلك لمتعدد عين ذلك الواحد، كـ «الحائق» و«القادر» و«العالم» من حيث لذات التي نسبت لها هذه الأحكام، فإنها، أي تلك الأسماء من هذه الحثية - أي حثية وحدة الذات - واحدة.

الثالثة: وهذه الأحدية هي أحدية الربوبية.

(غايات الطرق) التي يسلكها السالكون، صورية كانت أو معنوية، (كلها) راجعة (إلى الله سبحانه، والله غايتها). وذلك لأن الحق سبحانه لما كان محيطاً بكل شيء وحوذاً وعلماً ومصابحاً كل شيء بمعية ذاتية مقدسة عن لمزج والحلول والانقسام وكل ما لا يليق بجلاله، كان سبحانه منتهى كل صراط وغاية كل سالك، كما أخبر سبحانه بعد قوله: ﴿وَبَيْنَكَ وَلَهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥٢ - ٥٣]، بقوله: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣] فنته أن مصير كل شيء إليه. وكل من لأشياء يمشي على صراط، إما معوي أو محسوس بحسب سالكه. راجع عايتها، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ تَقَرُّ الْمَصِيرُ﴾ [ال عمران: ٢٨]، [النور: ٤٢]، [فاطر: ١٨] معزف سبحانه نيته ﷻ ليعرفنا فقال: ﴿وَبَيْنَكَ وَلَهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] منها بالنسبة إلى غيره. وهو تعالى عدي الساترين، كما أنه دليل الحائرين.

تعبدنا الله بالطريق الموصل إلى سعادتنا خاصة، وهو ما شرعه لنا. فلأول وسعت

(فكلها)، أي كل الطرق، (صراط مستقيم)، باعتبار أنها موصلة إليه تعالى استقامة مطلقة، لا بالنسبة إلى الغير (لكن) لا شرف في مطلقته التي يرتفع فيها الصوت، كمطلق معيته ومصاحته ومطلق استقامة صراطه ومطلق لانهاء إليه من حيث إحاطته ومطلق توجهه ادائي والصفاتي معاً للإيجاد؛ فإنه لا فرق بين توخيه إلى إيجاد اعروش والمسم الأعلى وبين توخيه إلى إيجاد لنملة من حيث أحمية ذاته ومن حيث استوجه. قال تعالى ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَنَاسُتٍ﴾ [الممت: ٣]. وهكذا الأمر في معيته الدائية وصحته، فإنه مع أدنى مكوناته كهو مع أشرفها وأعلاها بمعية دائية قدسية لائقة. وهكذا الأمر في إحاطته؛ فإنه بكل شيء محيط رحمة وعلم. ورحمته هنا وحوده، إذ ليس ثمة ما يشترك فيه الأشياء على ما بينها من التفاوت والاختلاف إلا الوحد وعلمه سبحانه في حضرة أحمية ذاته لا بغاير ذاته ولا يمتاز عنه، إذ لا تعدد هناك بوجه أصلاً.

فإذن بمجرد ثبوت أنه عايد كل شيء ومنتهى كل طريق ومع كل شيء ومحيط بباص كل شيء وظاهره، لا تعم الفائدة، ولا تتم السعادة؛ وإنما تظهر القوئد بنمير الترتب واختلاف الجهات والصروق وتفاوت ما به يصحبك وما إليه يدعوك ويجدبك فذلك (تعبدنا الله)، أي أحداً عبداً نعبده، (بالطريق الموصل) لنا (إلى سعادتنا) - لتي هي القور بالنجاة والدرجات - خاصة، لا بأي طريق كان، فإن كل طريق وإن كان يوصلنا إليه من حيثة اسم من الأسماء - لأن كل اسم من وجه غير لسمى - فذلك لا يُحدي نعماً ولا يورث سعادة؛ فإنها، أي الأسماء، من حيث حقائقها وآثارها مختلفة؛ فذير «الضائر» من «لنفع» و«المعطي» من «المانع»^{١٨} وأيس «المستقم» من «الفاقر» و«المنعم اللطيف» من «القاهر»^{١٩}.

(وهو)، أي الطريق الموصل لنا إلى سعادتنا هو، (ما شرعه) الله سبحانه لنا على لسان رسوله وأمره بأن يدعوا إليه بقوه ﴿قُلْ هَيُّوْا سَبِيْلِي أَدْعُوْا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ تَصِيْرِي أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسُخِّنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [يوسف: ١٠٨]. ولما كان في الدعوة إلى الله مما يكون المدعو فيه وعنده إيهام من وحه بأن الحق متعين في الغاية مفقود في الأمر الحاصر، وكان حرف «إلى» المذكور في قوله ﴿أَدْعُوْا إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: ١٠٨] حرفاً يدل على الغاية ويوهم لتحديد، أمره أن يُنبه أهل البقطة واليقين على سر ذلك. فكانه يقول لهم: «إني وإن دعوتكم إلى الله بصورة عراض وإقار، ليس ذلك لعدم معرفتي أن الحق مع كل ما أعرض عنه المعرض، كهو مع ما قل عليه، له بعدم من البداية، فيطلب في الغاية. بل ﴿أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾ [يوسف: ١٠٨] في دعوة

رحمته كل شيء، فالعالم إلى السعادة حيث كان العبد، وهو الوصول إلى الملائكة.

الخلق إلى الحق ﴿عَلَى نَصِيرَةٍ﴾ [يوسف ١٠٨] من لأمر. ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، أي بو اعتقدت شيئاً من هذا، كنت محدداً للحق ومحجوباً عنه، فكنت إداً مشركاً. «وسبحان الله» أن يكون محدوداً متعباً في جهة دون جهة أو منقسماً، أو أن أكون من المشركين الطائنين بالله طناً السوء. وإنما موجب الدعوة إلى الله اختلاف مراتب أسمائه بحسب اختلاف من يدعى إليه فيعرض عنه من حيث ما يتقى عنه ويحذر، ويعملون عليه بما هدى وعصر لما يرحى من اقور به وبفضله. فافهم وتدبر.

(فللأول)، أي للأمر المذكور أولاً. وهو كونه تعالى عانة لكل طريق ومحضاً لكل شيء. (وسعت رحمته) الرحمانية، بل الرحيمية أيضاً، كل شيء من الأشياء. وإذا وسعت رحمته (كل شيء)، (فالعالم) والرحوع عاقبة الأمر (إلى السعادة حيث كان العبد) من الجنة والنار. ولما كان لمتوهم أن يقول، «السعادة هو الوصول إلى الجنة ودرجاتها، فكيف يكون ما كل أحد إليها مع خلود بعض في النار»، علم الأمر وفان، (وهو)، أي السعادة هي، (الوصول إلى) الأمر (الملائكة) لمراح لعبد، سواء كان من درجات النعيم أو درجات الجحيم.

اعلم أن العبيد وإن استحقوا العقاب ودخلوا دار الشقاء. وهي جهنم. فلا بد أن يسق رحمته غصنه في الأخير، فيقلب لعدائ عدباً أهل النار، وأن يزول عوائق أهل العقاب إلى الرحمة بعد الأحقاب.

ولما كانت الرحمة المشر إليها أنفاً نوعين.

رحمة دائية مطلقة امتثالية، هي لني وسعت كل شيء. ومن هذه الرحمة كل عطاء يقع لا عن سؤال أو حاجة ولا لسابقة حس أو استحقاق لوصف ثابت للمعطى به أو حال مرضي يكون عنده، كالدرجات والخيرات الحاصلة في الجنة تقوم بأسر المسنى في الجمهور «عافية»، لا عمل عملوه أو حير قذموه. كما ورد أنه يبني في الجنة موضع حاله سملأها الله سخلن يخلقهم لم يعملوا خير قط، إمضاء سسل حكمه وقوله. «لكل واحدة منكم ما ملؤها»^(١) ومتعلق طمع إبليس هذه الرحمة لامتنانة التي لا تتوقف على شرط وقيد.

(١) رواه الطبراني في مسند الشاميين رقم (٢٦٧٩) [٤/ ٤١١] ولعله عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الجنة والدار اجتماع فتات لحد مدحسي مسطهم» صعدوهم رفعت النار إلي أنورب دامتكرين والجنجربين وأوحى الله إلي لحة لك رحمتي أصيب بك من أشاء وأوحى الله إلي - إنك عادي أصيب بك من أشاء لكل واحدة منكم ما ملؤها»^(١) ومتعلق طمع إبليس هذه الرحمة لامتنانة التي لا تتوقف على شرط وقيد.

ومن الناس من نال الرحمة من عين المنة، ومنهم من نالها من حيث الوجوب - ونال سبب حصولها من عين المنة.

وأما المتقي، فله حالان حال يكون فيه وقاية لله تعالى من المذام؛ وحال

والرحمة الأخرى هي الرحمة الفاتنة عن الرحمة الداتية والمفصلة عنها بالقيود التي من حملتها، الكتابة المشار إليها بقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وبقوله: ﴿فَسَأَلْتُهَا يَلَدِينَ يَنْتَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فهي مقيدة موجبة شروط من أعمال وأحوال وغيرهما.

أراد الشيخ رضي الله عنه أن يشير إليهما، فقل: (ومن الناس من نال الرحمة) وأصحبها (من عين المنة) ومحض الفضل من غير سابقة فعل يوجبها أو صدور عمل يجلبها، بل بها يحصل القدرة على كل الأعمال والتمكن من جميع الأعمال

(ومنهم)، أي من الناس، (من نالها)، أي الرحمة، (من حيث الوجوب)، أي من جهة وجوبها على الله بإيجابها إيها على نفسه في مقابلة أعماله التي كتفه بها مجازاة له وعوضاً عن عمله، ولكن ذلك على سبيل الامتنان فإن الله يجب عليه طاعة سيده وإتيان بأوامره. فإذا أوجب على نفسه شيئاً في مقابلة أعماله، يكون ذلك رحمة وامتناً به عليه. وإلى ذلك أشار رضي الله عنه بقوله، (ونال سبب حصولها)، أي سبب حصول الرحمة الوجوبية - الذي هو ذلك الإيجاب - من عين لمة؛ لأنه ليس في مقابلة عمل ولا حراء فعل ويحصل أن يرد - «سبب حصولها» أعمال لعدم وأعماله لأن التمكين والإقرار عيها، بل إيجادها فيه، من الرحمة لامتنية أيضاً.

(وأما العبد (المتقي)، الذي كتب الله سبحانه على نفسه الرحمة، كما قل

تعالى: ﴿فَسَأَلْتُهَا يَلَدِينَ يَنْتَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، (فله حالان):

أحدهما (حال يكون) ذلك العبد المتقي (فيه)، أي في ذممه الحال، (وقاية لله تعالى)؛ أي اتحد نفسه وقاية بقي بها الله سبحانه من سعة لمدام والقدنص إليه، فإنه يضيفها إلى نفسه، لا إليه، كما يقتضيه التحقيق، إذ المدام والقدنص والقنص كلها أحكام لعدم اللازم للعبد الممكن ائقار وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «اللهم اغفر لي هزلي، حذي وخطأي وعمدي وكل ذلك عندي»، ويقول عليه السلام «واشتر ليس إليك»^(١).

(١) روه البخاري في صحيحه، باب دعوات النبي ﷺ، حديث رقم (٦٨٩) [٢٣٩/١] ورواه غيره،

(٢) قصعه من حديث روه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل ورواه ابن حبان في صحيحه،

ذكر لسان المصطفى ﷺ كان يدعو، حديث رقم (١٧٧٣) [٥١/٦١] ورواه غيره.

يكون الله له وقاية فيه، وهو معلوم.

(و) ثانيهما (حال يكون الله له). أي للعبد المتقي، (وقايته فيه)، أي هي دت الحال، من أن يضاف إليه المحامد، فإنه يصف الفصال والمحاسن والمحامد والكمالات إلى الله سبحانه فكان وقاية له من إصافه ما ليس له من دته بالحقيقة، لكونها أموراً وجودية، والوجود للحق بل الوجود هو الحق حقيقة (وهو). أي كونه الله سبحانه وقاية للعبد المتقي في الحال، ثانياً، أمر (معلوم) مكشوف ظهور استناد الأمور الوجودية إليه سبحانه.

وهو أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

[١١] فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لما أعطت الحقائق أن النتيجة لا تكون إلا عن الفردية، والثلاثة أول لأفراد، جعل الله سبحانه إيجاد العالم عن نفسه ورائته وقوله. والعين واحدة، والنسب مختلفة

[١١] فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لما كان «الفتوح» عبارة عن حصول شيء مما لم يتوقع ذلك منه، سب رضي الله عنه حكمته إلى كلمة صالح عليه السلام، لخروج الدقة - التي هي معجزة - من الحبل، وهو مما لم يتوقع خروجها منه وأيضاً لما كان «الفتوح» مأخوذاً من «الفتح» - إذ هو جمعه، كـ «العقول» لـ «العقل» و«القلوب» لـ «القلب» وصاح مظهر الاسم «الفتح» - لذلك انفتح له الحبل، وخرج منه الناقة - وهو من حمدة مفتاح العيب، قرن الحكمه الفتوحية إلى كلمته وبين فيها لإيجاد ركنه مبياً على الفردية

وإنما قال «فتوحية»، ولم يقل «فاحية»، لأن الفتوح أنواع عددها عدد مفاتيح الغيب؛ فراعى في ذلك الأدب الإلهي وقصد الموفق لفتح سبحانه في التسيه على البدء الإلهادي من الغيب الداتي والوحد المطلق الإحاطي.

(لما أعطت الحقائق)، واقتضت معرفتها على ما هي عليه، (أن النتيجة) دماً وخارجاً (لا تكون)، أي لا توجد، أو لا تكون صادرة، (إلا عن الفردية) العددية، التي هي عدم الانقسام بمتساوٍ عمّا من شأنه الانقسام، (والثلاثة أول الأفراد) وأقل ما به يتحقق الفردية - التي شرطت في ظهور النتيجة - ضرورة أن الفردية بالتفسير المذكور لا تشمل الواحد، (جعل الله سبحانه إيجاد العالم) عن أمور ثلاثة (نفسه)، أي ذاته، (ورادته)، التي هي نسبة الترجه بالتخصيص لتكون أمر ما، (وقوله)، الذي هو مباشرة الأمر الإلهادي بمعنى كلمة «كن». (والعين)، يعني الهوية الإلهية في هذه الصور، (واحدة) وحدة حقيقة؛ (والنسب) والاعتبارات (مختلفة) مكثرة كثرة اعتبارية، وبها باعتبار ظهورها في حالة من أحوالها التي تستمر تبعاً لأحوال الناقية لها تُسمى «ذات»، وباعتبار التوحد التخصيصي المذكور «مرسأ»، وباعتبار مباشرتها للإيجاد حكمه «كن» «فانلاً».

فقال: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون». ولا يحجبك تركيب المقدمات في النظر في المعقولات، فإنها وإن كنت أربعة، فهي ثلاثة، لكون المفرد الواحد من الأربعة يتكرر في المقدمتين. فافهم. فالتثليث معتبر في الإنتاج، والعالم نتيجة بلا شك.

(فقال) سبحانه وتعالى مشيراً إلى الأمور الثلاثة. ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا شَيْءٌ إِذَا رَدَدْنَاهُ أَوْ قَوْلَ لَهْ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [الأنحل: ٤٠]. فأشار إلى لدات في ثلاثة مواضع وإلى الإرادة في موضع واحد وإلى القول في موضعين. وفي تكرير لدات في الموضع الثلاثة إشارة إلى اعتبارها الثلاثة مع وحدة لغير؛ وفي الدلالة عليها آخراً بالصمر المستمر في القول إيماء إلى استارها بصورة شيء المراد تكوينه عند تعقّل القول به. ولما كن الدات والإرادة في التكرين بمنزلة لهذه التي بها الشيء بالقوة، ولقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل، وقع ذكر القول مرتين، ضرورة أن الصورة من الشيء - التي هي الغاية للحركة الإبداعية - لها تكرر: تقدّم ذاتي أولاً على الكل وتأخر رتي ثانياً عنه. ثم علم أنه كما ظهرت الفردية الثلاثية في جانب المكون الموحّد سبحانه، كذلك ظهرت في جانب الشيء المراد تكوينه وهي شبيته الثبوتية بإزاء ذاته سبحانه، وسماعه أمر «كن» بإزاء إرادته، وقبوله وامثاله لما أمر به من التكرين بإزاء قونه

(ولا يحجبك)، أي لا يمنعك عن التصديق بما قلنا من اشتراط الفردية في صدور النسخة، (تركيب المقدمات) المنتجة من أربعة أحرّاء (في المنظر) الفكري (في المعقولات، فإنها)، أي تلك المقدمات، (وإن كانت) بحسب الأجزاء (أربعة)، ضرورة تركّب كل من مقدمتي القياس من أمرين محكوم عليه ومحكوم به - (فهي) في الحقيقة (ثلاثة، لكون المفرد الواحد من) تلك (الأربعة) - وهو الحد الأوسط - (يتكرر في المقدمتين)، أي الأصغر والكبرى. والتكرار لا يحلّ بوحده في نفسه، فيرجع إلى ثلاثة أجزاء الحد، الأصغر والأكبر والأوسط (فافهم) ذلك (فالتثليث معتبر في الإنتاج)، ذهباً كان أو خارجاً، (والعالم نتيجة بلا شك) فالتثليث معتبر في ما يتّبعه، كما سبق.

[١٢] فص حكمة قلبية في كلمة شعبية

اعلم أن قلب وإن كان موجوداً من رحمة الله، فإنه أوسع من رحمة الله، لأن الله أخبر أن قلب العبد وسعه، ورحمته لا تسعه، فإنها لا يتعلق حكمها إلا

[١٢] فص حكمة قلبية في كلمة شعبية

إنما خضت الحكمة القلبية بالكلمة الشعبية لأمرين:

أحدهما رعاية لمفهوم من اسمه عليه السلام، وهو «الشعب»، لأن شعبية عليه السلام كان من العرب، واسمه اسم عربي - كذا ورد في الفصل أن هوداً وصالحاً وشعياً ويونس ونوطاً كانوا من العرب، ولحكمة، فلما كان القلب منبع الشعب لمسة في أفقر البدن الإنساني - من في سائر الحيوانات لانة الحلقه - وهو أول ما يتكون من الإنسان والحيوان - وكان شعيب عليه السلام أيضاً كثير الشعب لكثرة شانه وأولاده، ناسب التخصص المذكور.

والأمر الآخر أنه كان لعالب علي شعيب عليه السلام، لصفت اقلية من الأمر بالعدل ورفاء الكبر والوزن بالقسط والقلب هو مطهر العدل وصورة أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس، ومنه يصح الحياة والفيض إلى جميع الأعضاء على لسرية بمقتضى العدل. وله أحدية جمع القوى الروحانية والسمائية والبدنية ومنه تشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم وسورخ على كل عضو عضو بمقتضى اسعده وقوة قبوله، ويأتي السد إليها دائماً على سة محفوظة العدل بالعدل. وله إيماء كل ذي حق حقه.

(اعلم أن القلب)، يعني قلب العارف بالله، لأن قلب غيره لا يسمى «قلباً» في عرفهم إلا مجازاً.

وإنما قلنا «سنة» لأن قلب العرف غيره من الأسماء ليس به اسعة المذكورة فيما بعد.

(وإن كان)، أي القلب، (موجوداً من رحمة الله)، أي الوجودات حقائق عنه على عباده، أو ما به يتعطف عنهم ويشفق عليهم ويرحمهم، فيهب لهم الوجود، (فإنه)، أي القلب، (أوسع من رحمة الله، لأن الله أخبر) على لسان رسوله ﷺ في حديث قدسي (أن قلب العبد وسعه) جمعاً وتفصيلاً، حيث قال سبحانه «ما وسعني»، أي

بالحوادث. وهذه مسألة عجيبة إن عقلت.

من حيث مرتبتا جمعي وتفصيلي، «أرصي»، أي الأجسام السعوية، «ولا سماني»، أي الأرواح العلوية، «ووسعي» من حيثهما «قلت عدي المؤمن»^(١)، فإنه يتقلب معي وفي وبي ولي بحسب نقلبي في لشؤون» (ورحمته لا تسعه) إلا في مرتبة تفصيله، (فإنها)، أي الرحمة، (لا يتعلق حكمها إلا بالحوادث)، التي هي مرتبة تفصيله.

فإن قيل «رحمته تسع القلب، والقلب لا يسع نفسه، فلا يكون القلب أوسع»؛ قلنا: «القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة العلمية، وكيف لا، وقد وسع الحق جمعا وتفصيلا، فلا يشذ عنه شيء من الموجودات».

(وهذه)، أي كون القلب أوسع من رحمة الله سبحانه، (مسألة عجيبة) وائدة غريبة (إن عقلت) وفهمت منها المراد واستفدت منها ما ينبغي أن يُستفاد والله وي الرشاد والموفق للسداد.

اعلم أن لكل قلب خمسة أوجه: وجه مواجه حضرة الحق سبحانه، لا واسطة بينه وبين الحق؛ ووجه يقابل به عالم الأرواح، ومن جهته يأخذ من ربه ما يقتضيه استعدادُه بواسطة الأرواح؛ ووجه يحتضن بعالم المثال، ويحتطي منه بمقدار يسته من مقام الجمع ويحسب اعتداد مراجع وأحلافه وانتظام أحواله في تصرفاته وحضوره ومعرفته؛ ووجه يلي عالم الشهادة ويحتضن بالاسم «الظاهر» و«الآخر»؛ ووجه جامع يحتضن بأحديه الجمع، وهي التي تليها مرتبة الهوية المنعوتة بالأولية والآخرة والظهور والبطون والجمع بين هذه النوعات الأربعة.

ولكن وجه مظهر من لآساني. والذي هو صورة قلب الجمع ولوجود، كنبتنا ﷺ، فإن مقدمه نقطة وسط لدائرة لوجودية موحوه قلبه الخمسة بواجه كل عالم وحضرة ومرئنة وتصبط أحكام الجميع وتظهر بأوصافها كلها بالوجه الجامع اسمه عليه آنفاً.

وإذا عرفت هذا، فنقول: أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحق الرحمة والقلب الإنساني والعلم، فإنه قال في سعة الرحمة: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف. ١٥٦]، وقال في الرحمة والعلم معاً بلسان الملائكة: ﴿رَبِّكَ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً رَّحِيماً﴾ [عافر ٧]، وقال في سعة القلب لآساني «م وسعي أرصي ولا سماني، ووسعي قلب عدي المؤمن» الحديث «لا شئ أن بين سعة كل وحدة من هذه الثلاثة وبين الآخرين تفاوتاً لا نعرف حقيقته ما لم نعرف حقيقة الرحمة وأحكامها وحقيقة العلم وكيفية تعلقه بالمعلومات وحقيقة القلب كأي وسع الحق

(١) أورده العجلوني في حديث: «القلب بيت الرب» رقم (١٨٨٥) [١٢٩/٢]. وأورده غيره.

وإذا كان الحق سبحانه - كما ورد في الصحيح - يتحول في لصور، مع أنه

فلنبدأ - بتأييد الله وإمداده - بذكر سعة العلم الداتي الإنهي وتعلقه بالحق والمعلومات، فنقول، اعلم أن تعلق علم الحق بداته على نوعين، وكذلك تعلقه بالمعلومات فإن للحق نوعاً في عرصة تعلقه بنفسه، ولهذا التعين الإطلاق بالنسبة إلى تعين كل شيء في علم كل عالم والنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل، فعلمه سبحانه يتعقل من حيث تعينه في نفسه ومن حيث تعينه في تعقل كل متعقل، ويتعقل علمه تعالى أيضاً بداته على نحو آخر، وهو معرفته بداته من حيث إطلاقها وعدم انحصارها في تعينها في نفسها. وهذه المعرفة هي معرفة كنية حمية.

ويتعلق علمه بالمعلومات أيضاً على نحوين. أحدهما باعتبار تعينها في علمه وتعقل امتياز بعضها عن بعض، غير أن هذا النحو من لتعلق لعلمي لا يشمل جميع الممكنات بل يختص بما قدر دحوه في الوجود في دور أو أدوار محصورة. وأما بالنسبة إلى جميع الممكنات من حيث أنها غير مادية، فإن لعلم لا تعلق بها إلا تعلقاً كساً جملياً، كما شرت إليه في شأن الحق سبحانه من حيث إطلاقه.

وعنة هذا الشبه والاشتراك التام بين الحق والممكنات هو أنها في التحقيق الأوضح شؤون دته الكامنه في إطلاقه وعيب هويته، ولا محلل لأحد في علمه بالحق من تحاور التعينات العقلية والانتها إلى تعين الحق في تعلقه نفسه وشهود اتصال ذلك التعين من وجه بالإطلاق الدتي العبيي بعديم الوصف والاسم والرسه ولحصر والحكم، إلا لمن كان حقيقته ابرزخ الجامع بين لوحوب والإمكان وأحكامهما؛ فإنه يواحه بإطلاقه عيب الذات باعتبار عدم مغارنه له دور توهم تعدد وامتياز. فافهم وتدبر غريب ما أسمعته وما عليه نهت، تعرف أنه ليس شيء أوسع من العلم بشرط معرفته على الوجه المذكور.

وأما سعة الرحمة المشار إليها في الكتاب واسننه، فتحتص ببعض المحدثات المتعينة في اللوح المحفوظ بكتابة لقدم الأعلى وهي المشعبة إلى مائة شعبة، كما أشار إليه ﷺ.

وأما سعة القلب الذي وسع الحق، فهي عبارة عن سعة لبرخية المذكورة الخصيصة بالإنسان الحقيقي، الذي هو قلب الجمع والوجود. فالإنسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع ولوحود، وقله برزخية، وعلمه المنبه عليه آناً فافهم

(وإذا كان الحق سبحانه - كما ورد في الصحيح - يتحول) يوم القيامة لأهل المحشر (في الصور^(١))، أي صور عقداهم بحسب قابلياتهم وموجب استعداداتهم،

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، باب فضل السجود، حديث رقم (٧٧٣) [١]

تعالى في نفسه لا يتغير من حيث هو ، فالقلوب له كاشكان ، الأوعية للماء ، يتشكل
شكها مع كونه لا يتغير عن حقيقته . فافهم . ألا ترى أن الحق «كل يوم هو في

(مع أنه تعالى في نفسه لا يتغير) عما هو عليه (من حيث هو ، فالقلوب) المتحلى لها
له ، أي للحو سبحانه ، (كأشكال الأوعية) المتشكلة كشكال محصورة ، كاستدارة
والثلاثية والتربيع وغيرها ، (للماء) ، الذي ليس مقيداً بشكل محصور ، كنه (يتشكل
بشكلها) ، أي لأوعية ، (مع كونه) في حد ذاته (لا يتغير عن حقيقته) لمانية (افهم)

[٢٧٧] . وممنه في صحيحه ، باب معرفة طريق رؤيته ، حديث رقم (٨٢) (١٦٣) [١٦٣] ورواه
غيرهما . ومن رواه البخاري حديثاً ثانياً قال أخبرني شعب بن الحر بن أبي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
السميع وعطاء بن يزيد الليثي أن أباً هريرة أخبرهما أن ليس في يوم رسول لله هل يرى في يوم
القيامة فإن من تبارون في القيامة الله من يومه حجاب فهو لا يرى الله قال فهل تبارون
في الشيء ليس دونها حجاب قالوا لا قال فيكم ترونه كذلك محشور من يوم القيامة فيقول من
كاد يعد شيئاً فيسمع منهم من يسمع شمس منهم من يسمع غمد منهم من يسمع غداً غداً ويثني
هذه الأمة فيها ما يفرض فيهم أنه يفرض أن ربكم فيقول هذا مكاتب حتى تباروا ، فإذا جاء ربنا
عزنا فيهم الله فيقول أن ربكم فيقول أن ربنا قد دعاهم فيصرون الصراط بين صهر من صهرهم
فأكون أول من يحرق من لرسول بأفئته ولا تنكم يومئذ أحد ، لا لرسول وكلام الرسول يومئذ اليهم
سبحم سلم وفي جهنم كدليل مثل شوك دعدان من رأيت شوكاً سجدوا فلو أنهم قال فيهم من
شوك السجد غير أنه لا يجد قدر عظمها إلا أنه تحصف الناس بعدهم فيهم من يثق بعمد
ومهم من يحرق ثم يحرق حتى دأب به حمة من أراد من أهل النار أمر به لئلا تنكم
يحرجو من كان يعد الله فيخرجهم ويخرجهم من النار اسجدوا وحرم الله على سائر أن
سجدوا فيخرجون من النار فكل من أتته النار لا أثر للسجود فيخرجون من النار فيسجدون
فصبت عليهم ماء الحياة فسجدوا كما سجدت الحية في حبل السور ثم يروح الله من لقدمه يومئذ
ويبقى رجل بين الجنة والنار وهو آخر أهل النار دخلاً الجنة فصل بوجهه قبل النار فيقول يا رب
اصرف وجهي عن النار قد نسيت ربحها وأخسيت ذكراً فيقول هل عبت رباً فعل ذلك مثلاً
تسأل عن ذلك فتقول لا وعليك فيعطيك الله ما يشاء من عهد وميثاق فيصرف الله وجهه عن النار وهذا
أقل به على حجة رأى بهجتك سكت ما شاء الله أن يسكت ثم قال يا رب قد بقيت عند باب الجنة
فيقول الله له أنس هذا عصيت اليهود والنصارى أن لا يسأل غيري أنت سألت فيقول يا رب لا
أكون أنسى حلفت فيقول فما عسيت رباً أعصيت ذلك لا يسأل غيره ويقول لا وعنت لا أنس
عن ذلك فيعطيك الله ما يشاء من عهد وميثاق فيقدمه إلى باب الجنة فإذا بين يديه في رزقها وما
فيها من الخضرة والسرور فيسكت ما شاء الله أن يسكت فيقول يا رب أخفسي وجهه فيقول الله
يا رب يا رب ما أعذب ألم قد عصيت العهد والحيث أن لا يسأل غيري أنت سألت فيقول يا رب لا
رب لا تحلفني أنسى حلفت فيصحب الله عز وجل من أراد أن لا يرد له في دخول الجنة فيقول يا رب
ينسى حتى إذا تقطعت أميته قال له عز وجل من كذب وكذب أقبل يذكره به حتى إذا سبغت به
الأماني قال الله تعالى لك ذلك ومثله .

شأن؟ كذلك القلب يتقلب في الخواطر. ولذلك قال سبحانه، ﴿لَيْسَ لَكَ فِي دِينِكَ لَكُمْ شَيْءٌ﴾، ومعنى يعل. «له عقل». لأن العمل بتقيد، بخلاف القلب. فانهم.

ما ذكرنا من المثال لعرف منه حال التمثيل له، فإنه كما أن ماء لا شكل له في نفسه يتقيد به - بل يتشكل بشكل وعائه - كذلك الحق المطلق سبحانه ليس له في ذاته صورة محصورة يتجلى بها؛ بل يتجلى على صورة العبد المتجلى به، فإذا أهل استجابات إنما يرد عليهم المجاني بحسب استعداداتهم وخصوص قبلياتهم الوجودية. وكذلك استعداداتهم في عرصة الوجود العيني إنما تكون بموجب استعداداتهم العينية العبر المحعولة في حضرة العلم الذاتي. فمهم حصل تحل متجلى له في حصره الوجود العيني، فإنما يحصل على صورة استعداد العين الثالثة الألية التي بهذا لمتجلى له.

فأرباب الاستعدادات المخصوصة - التي تعطيه استعداداتهم الاعتقادات الحزنية التقيدية - إذا تجلى الحق لهم، رأى كل أحد صورة معتقده فيه، فما رأى سوى نفسه وما جعله في نفسه من صور الاعتقاد. والعبد الكامل ليس كذلك، فإن به استعداداً كنياً وقابليةً أحديةً جمعية، وخصوصه الإطلاق من كل قيد والسراح من كل حصر والخروج عن كل طور. فهو يقابل بإطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية إطلاق الحق ويقابل كذلك كل حضرة من الحضرات التي يكون منها وفيها ويحسبها المجاني بما يناسبها مما فيه من تلك الحضرة فيقبل جميع التحليات مع الآيات مرانته ومعاله التي فيه من غير مزحمة. ولتجني الذاتي الغيبي دائم الإشراف من الغيب المطلق الإلهي الذاتي على غيب قلبه المطلق الإلهي الأحدي الجمعي الكمالي جعلنا له وإياك من أهله بحوله وطوئه.

(ألا ترى) - هذا توضيح وتنوير لما سبق من تحوّل الحق في الصور - (أن الحق ﴿كُلُّ يَوْمٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، أي كل آ - فإن «الآن» هو يوم لذات، لا ينقسم أداً - ﴿هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] - وما أعظم شأن ذي الشأن الذي هذا شأنه في كل آ (كذلك)، أي كما تنعّب لحق سبحانه في شؤونه، كذلك، (القلب يتقلب) حسب تقلبه سبحانه (في الخواطر) والصفات والأحوال ولذلك، أي وتقلب قلب في الخواطر، (قال سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [٣٧]، أي القرآن، ﴿لَذِكْرِي مَا كَانَ لَكُمْ﴾ [٣٧] يتقلب في أنواع الصور والصفات (ولم يقل: «له العقل»، لأن العقل يتقيد) بالاعتقادات الجزئية، فيحصر الأمر الإلهي الذي لا يحصر - فيما يدركه، (بخلاف القلب)، فإنه لكونه محلاً لتحليات مختلفة من الإلهية والروبية وتقبه

في صورها بتذكر ما نبيّه منا كن يجده قبل ظهوره في هذه نشأة العصرية، ويحد
ها ما أضاعه، كما قال عليه السلام: «الحكمة صفة لمؤمن»^(١) (فافهم).

اعلم أنّ بين «القلب» و«الصواب» و«الغالبية» مناسبة معوية ولفظية، أمّا المعنوية،
فلأنّ له قابلية قول صور جميع الحقائق، وأمّا اللفظية، فلأنّه لولا قلبية بعض حروف
«القلب» و«القابل» وقلبه، لكان هو هو - وقلب لشيء لعمّة أن يجعل أوله آخره أو
ظاهره باطنه جمعاً وفرادى وذا قلبت لفظ «القلب»، فإنّ «القول» و«الغالبية» من
تعاليمه.

وأما «العقل» لعمّة، فهو لقيد والربط والوسط مفتتصاه التقيد، وحقيقة الذكرى
بالحق عن الحق - المطلق عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق الذي يقاومه التقيد -
تأني لعقل، الذي حقيقته لقيد والوسط. ولهذا صهر هذا الحصر ولقيد أولاً في العنق
الأول، الذي عقل نور التجلي مطلق استعداده الخصوصي التقيدي فأقامه الله
لمطهرية هذا السرّ، وهو الفيد. فحقيقته تقيد النور المطلق. فقال له الحق: «كُتب»،
أي قيّد واجمع علمي في خلقي إلى يوم القيامة. وذلك قد لقيد في قيد ونول جميع
التجليات الغير المتناهية دائماً أبداً ليس إلا للحقيقة الإلهية الأزلية الأبدية
الكمالية الجمعية الأحدية، فهي قلب الوجود الحق، وله حقيقة الذكرى

(١) رواه ابن ماجة في سننه، باب الحكمة، حديث رقم (٤١٦٩) [٢/٣٩٥]. والترمذي في سننه،

باب الحكمة، حديث رقم (٢٦٨٧) [٥/٥١]. ورواه غيرهما.

[١٣] فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

قال الله تعالى : ﴿أَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾ . فالضعف الأول بلا خلاف ضعف المرح في العموم والخصوص . والقوة التي بعده قوة المراج ، وينضاف إليه في الخصوص ضعف القوة أحياناً والضعف الثاني ضعف المراج ، وينضاف إليه في الخصوص ضعف المعرفة ، أي المعرفة بالله . تضعفه حتى تلصقه بالتراب . فلا يقدر على شيء . فيصير في نفسه عند

[١٣] فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

«الملك» بفتح الميم وسكون اللام هو الشدة والقوة لاتمة . وإنما قرر لشيخ قدس الله روحه هذه الحكمة بصفة الملكية مرادة للأمر الملك على حد لوط وأخته وم عالم الحق به قومه من شدة العقوبة في مقابلة الشدة التي قسها لوط منهم ، حتى يطق سائر حاله معهم بقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِيَةٌ إِلَىٰ نَجْوَىٰ مَنْ لَا يُفْلِكُ﴾ [هود : ٨٠] .

قال الله تعالى . ﴿ثُمَّ الْوَيْ خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ [الروم : ٥٢] ؛ أي أسس أمركم وبق عليه حملتكم وبسببكم الضعف . الذي هو عدم القوة . فإنه ﴿خَقَقْتُمْ مِنْ رَبِّ ثُمَّ مِنْ نُفُوسِكُمْ يُنْفَخُ ثُمَّ مِنْ عَظْمِكُمْ يُنْفَخُ ثُمَّ مِنْ دَمِكُمْ يُنْفَخُ ثُمَّ مِنْ بَشَرِكُمْ يُنْفَخُ ثُمَّ مِنْ رُوحِكُمْ يُنْفَخُ﴾ [الرحح : ٥] . ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ [الروم : ٥٤] حيث بلغتم وقت الاحتلام والطفة ، ونسك حال القوة إلى الانكسار وبلوغ الأشد ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشِدَّةً﴾ [الروم : ٥٤] ، أي رددتم إلى أصل حالكم . وهو الضعف . للشيخوخة والهرم

(فالضعف الأول بلا خلاف ضعف المراج في) فهم أرباب (العموم والخصوص) جميعاً (والقوة التي بعده) ، أي بعد الضعف الأول ، (قوة المراج) بحسب مفهومه الظاهر عندهم جميعاً (وينضاف إليه) ، أي إلى مفهومها الظاهر ، (في) فهم أرباب (الخصوص قوة الحال) ، وهي التي يقتضي التصرف و تأثير في العالم بالهنة (ولضعف الثاني ضعف المراج) موضح مفهومه الظاهر عند الجميع ؛ (وينضاف إليه في) فهم أرباب (الخصوص ضعف المعرفة) ، أي ضعف حصل بسبب المعرفة ، (أي المعرفة بالله ، تضعفه) وتخرجه عن قوته العرضية ويرقه إلى ضعفه الأصلي ، (حتى

نفسه كالصغير عند أمه الرضيع. ولذلك قل لوط عليه السلام: ﴿أَوْءَاوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾، يريد الهمة ويقول رسول الله ﷺ: «رحم الله أخي لوطاً لقد كان يؤوي إلى ركن شديد». يريد ﷺ «ضعف المعرفة». و«الركن الشديد» هو الحق سبحانه

تلقفه بالتراب) - الذي هو أصله - وشحقه به، ويرجع إلى ضعفه لأثره. (فلا يقدر على شيء) بالتصرف والتأثير بقوة الهمة (فبصير في نفسه)، أي في حذره مع قطع نظر عن ظهور الصفات الإلهية فيه، (عند نفسه)، أي في بطوه واعتقده، (كالصغير عند أمه الرضيع)، أي كالمطل الصغير الرضيع عند أمه، فكما أنه لا يرى نفسه قوة ولا قدرة ولكن أمره بالكلمة إلى أنه اتى ثرصعه وترتبه، فكذلك يعرف نفسه إلى الوجود الحق الرب المطلق

وشيع الكامل لعرف مؤيد لدين لجدي رحمه الله فهذا كلام، حصه حصه بهذه العبارات «واسوحه لثني» وهو شهود أحدية المنتصف والمنتصف فيه - كما يجمع من التصرف، فقد يفتضي التصرف، لأنه وقع في نفس الأمر، إذ ليس في الوجود إلا الحق وحده، ولتصرف واقع، فهو تصرف لعرف بالأحدية المذكورة، و كان ذلك التصرف إلا لحق سبحانه، ولا سيما العبد الكامل فإنه هو الذي به جميع ما ندرت من احقائق الأسماوية الإلهية وما للعبد من الصفات لعمدية بأحدية العبد، وإلا لم يكن كاملاً لكن لا يكون بإرسال الهمة ونسيبها مثلاً يحل مقام العبودية، بل بإظهار الحق ذلك منه وظهوره تعالى على مطهره بالتصرف من غير تقيد منه بذلك ولا بإرسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهور به فالماح بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبودية الدنية له ورؤ أمانة الربوبية العرضية إلى أنه تأذّب بآداب أهل القرب فلا ينصني بالتصرف والتسخيب، ويتمحه ملكية إلى الله لوحد الأحد المتميز بالتقدير والتقدير.

(ولذلك)، أي لضعف لحصل بسبب المعرفة بالله وعدم لاقم على شيء، بالتصرف فيه، (قال لوط عليه السلام). ﴿تَوَّأَنِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود ٨٠]، أي بيت لي بكم قوة من الهمة لقوة أقاربكم به وأفواكم، ﴿أَوْءَاوِي﴾ [هود ٨٠]، أي ألتجئ، ﴿إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود ٨٠]، يريد لوط عليه السلام - «الركن الشديد» بحسب لظاهر (القيلة) اقوية العالمة على عدانها (ويقول رسول الله ﷺ) مشيراً إلى ما أراده لوط عليه السلام - «الركن الشديد» بحسب لاطن، «رحم الله أخي لوطاً، لقد كان يؤوي إلى ركن شديد»^(١)، يريد ﷺ «ضعف المعرفة»، أي يشير بهذا الكلام

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب قوة تعالى ونسبهم عن صيف إبراهيم...، حديث رقم (٣١٩٢)

[١٣٣/٣] ورقم (٤٤١٦) [١٧٢١/٤] ورقم (٣٢٠٧) [١٢٣٩/٣] ورواه مسلم في صحيحه،

مدبره ومربيه .

إنى ضعفه لحاصل له بسبب معرفته بالله حيث تعطف عليه 'ولاً بالدعاء له بالرحمة - فإن ذلك ينبئ عن ضعفه وعجزه عليه اسلام - ونسبه ثانياً إلى نفسه بالأحوّة المشعره بمشاركته إياه في هذا الصعب الظاهر تحقّقه ﷺ به (فـ «الركن الشديد») اندي انتحاً إليه لوط عنه السلام بحسب الباصن (هو الحق سبحانه مدبره) الذي يدتر أمره بمقتضى علمه وحكمته (ومربيه) الذي يربيّه بصوجب لطفه ورحمته .

[١٤] فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية

«الله الحقّ البالغة» على خلقه، لأنهم المعلومون. واسمعوه بعني لعالم ما

[١٤] فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية

«القضاء» عبارة عن الحكم لكبي الإلهي في أعيان الموحّدات على ما هي عليه من الأحوال الحارّية من الأرب إلى الأبد. والقدر هو تقصير دست الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الحارّة. فتعنى كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن «القدر».

وسرّ القدر أنه لا يمكن لعن من الأعيان الحقيقة أن يظهر في لوجيد ذات وصلة وفعلاً إلا بقدر خصوصية قابلته واستعداداته الذاتي. وسرّ السر القدر أن هذه الأعيان الثلاثة ليست أموراً خارجة عن الحق - قد علمها أولاً، وعيّنت في علمه على ما هي عليه - بل هي نسب أو شؤون ذاتية، فلا يمكن أن يغير عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات، ودائبات الحق سبحانه لا تقلل الجعل والتعير والتدين والبريد والقصد فبهذا علم أن الحق سبحانه لا يغير من نفسه شيئاً أصلاً - صفة كان أو فعلاً أو حالاً - وغير ذلك - لأن أمره واحد، كما أنه واحد وأمره الواحد علة عن تأثيره الذاتي الواحد في بإفاضة الوجود الواحد المنسبط على الممكنات لقابله له، الطاهرة به والمطهرة إياه، متعدداً متزجاً مختلف الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المتعيّنة في علم الأزل.

فكان من مقتضى حقيقة عزيز عليه السلام وأحكام لوازمها أبعث رغبة به نحو معرفة سرّ القدر وإنشاء فكره في القرية الخيرة بصورة اسعد إعدادتها على ما كانت عليه. فأظهر الله له بواسطة فكره واستعداده أنواعاً من صور الإعداده وأنواعاً من أحكام قدرته. فذلك نسب رضي الله عنه الحكمة القدرية إلى الكلمة العزيزية.

(﴿مَنْ يَرْغَبُ الْحَيَاةَ الْآخِرَةَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]) لثمة القوية (على خلقه) فما يعطيهم ويحكم به عليهم من لكرم ولايمان والصاعة والعصيان - لا لخلق عليه، كما قلت الخيانة المظنة الطلعة في حكمهم على الله سبحانه أنه قدر على الكافر والجاهل والعاصي الكفر والمعصية والجهل، ثم يؤاخذهم عليها بما ليس في قوتهم ووسعهم - (لأنهم)، أي الخلق هم، (المعلومون) له، وهو العالم بهم (والمعلوم)، كأن ما

هو عليه في نفسه. وهو اعلم ولا أثر لعلمه في المعلوم، فلا حكم على المعلوم إلا به.

اعلم أن كل رسول نبي، وكل نبي ولي، فكل رسول ولي.

كان، (يعطي العالم) به، كائناً من كان، أي يجعله بحيث تدرك، (ما هو عليه في نفسه)، أي في مدركاته من لأحوال إجارية عليه من الأول إلى الآخر واستعداداتها. (وهو)، أي ذلك الإدراك هو، (العلم) ولا أثر للعلم في المعلوم) بل يحدث به ما لا يكون له في حد ذاته، بل هو تبع للمعلوم، والحكم على المعلوم تبع له (فلا حكم) من العالم (على المعلوم إلا به)، أي بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداد الكسبي والحزني. فما قدر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه، بل يقتضيه أعيانهم وظلهم بلباس استعداداتهم أن يجعلهم كافرين أو عاصين، كما يصف عن لكل صورته لكسبه والحكم عليه بسبحه العبيد وهذا هو عين سر القدر

فإن قلت: «الأعيان واستعداداتها تقتضيه من الحق تعالى، فهو جعلها كذلك». قلت: «الأعيان ليست محعولة، كما مرّ مرّة مرة، بل هي صور علية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق سبحانه إلا بلباس، لا بالزعم. وفي رؤية أبدية غير متغيرة ولا متبدلة. والمراد بـ «الإفاضة» التأخر بحسب لدات، لا غير».

(واعلم أن كل رسول نبي) من غير عكس كسبي؛ فالرسالة خصوص مرتبة في أسوة. (وكل نبي ولي) من غير عكس كلي. فالسوة خصوص مرتبة في لولاية (فكل رسول ولي)، كما أنّه نبي. فالرسول صلوات لرحمن عليهم أعين مرتبة من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث: لولاية والنزّه والرسالة - ثمّ الأسياء لجمعهم بين المرتبتين. لكن مرتبة ولايتهم أعلى من سوتهم، وسوتهم أعلى من رسالتهم، لأن ولايتهم جهة حقيقتهم لمآلهم فيه، وسوتهم جهة تمكيتهم، وبها يحصل صيانة عام املائكة، فيأخذون الوحي منهم. ورسالتهم جهة شروهم بمسألة لعدم الإلهامي وإليه أشار الشيخ^(١) رضي الله عنه بقوله:

مقدم لسنخوة في برزخ دون الولي وفوق الرسول

أي النبوة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة.

فالولي هو الثاني في الله سبحانه والسقي به والظاهر بأسمائه وصفاته.

قال الشيخ رضي الله عنه: «إذا سمعت أحداً من أهل س، أو يُعنى بك عنه ث

قال «لولاية أعلى من النبوة»، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرنا - وهو أن ولاية النبي أعلى من نبوته - «أو يقول «إن الولي فوق لسي والرسول»، فإنه يعنى بذلك «في شخص واحد»، وهو أن الرسول من حيث أنه ولي انتم منه من حيث أنه نبي أو رسول، لا أن لولي التابع له أعلى منه».

[١٥] فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

من خصائص الروح أنه ما يميز على شيء إلا حيي ذلك الشيء . ولكن إذا حيي ذلك الشيء ، يكون تصرفه بحسب مزاجه واستعداداته ، لا بحسب الروح ، فإن لروح قدسي . ألا ترى أن النفخ الإلهي في الأجسام المسوأة مع نراسته وعلو حضرته كيف

[١٥] فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

إنما حضرت الحكمة النبوية بالكلمة العيسوية - وإن كنت جميع هذه الحكم نبوة - لأن نبوته فطرية غالبة على حاشه ؛ وقد نأى عن الله في بطن أمه بقوله . ﴿أَلَا تَعْرِفُ قَدْ خَلَقَ رَبُّكَ تَحْتَ تَرَبُّ﴾ [مريم ٢٤] ، وفي المهد بقوله : ﴿تَنَبَّيْ لَكُنَّ وَخَلَّيْ بَيْتَ﴾ [مريم ٣٠] ، إلى وقت بعثه - وهو الأربعون من سنه ، لقوله عليه السلام . «ما بُعث نبي إلا بعد الأربعين»^(١)

وقيل : إنها ليست مهموزة من «النبأ» ، بل ناقصة من «بأينو نبؤا» بمعنى «ارتفع» ، لارتفاع مقامه من أبناء البشر ولقوله تعالى . ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ﴾ [النساء ١٥٨] ، ولختم الولاية عليه .

(من خصائص الروح) - الذي هو نفس رحمانى من صفته الذاتية الحاة - (أنه ما يمر على شيء) من القرائل ولم يباشره بصورته المثالية (إلا حيي ذلك الشيء) بقوة قبوله ، وظهر فيه خاصية الحياة وأثر من تارها بحسب تلك القوة . (ولكن إذا حيي ذلك الشيء) - الذي مر عليه الروح وباشره ، وسرت الحياة فيه - (يكون تصرفه) ، أي تصرف الروح وتأثيره ، (بحسب مزاجه) ، أي مزاج ذلك الشيء (واستعداداته ، لا بحسب الروح) نفسه ، (فإن الروح) أمر (قدسي) ، ليس له حسب معين وحيثية مخصوصة . فإذا كان ذلك الشيء ذا مزاج معتدل قابل للحياة ، ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص . وإن لم يكن ، ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته ، كالخوار لصورة البقر على ما يجي .

(ألا ترى أن النفخ الإلهي) ، أي الروح الإلهي المنفوخ . (في الأجسام المسوأة)

(١) أورده لعنوني في كشف الخفاء بلفظ . «ما من نبي بين [لا بعد الأربعين] (كشف الخفاء ، حديث رقم ٢٢٤٨ [٢/٢٥٣]) وأورده الهروي في المصنوع [١/٢٨٩] .

يكون تصرفه بقدر استعداد المنفوخ فيه؟ ألا ترى أن السامري لما عرف تأثير الأرواح كيف فبصر؟ فخار العجل، فذلك استعداد المزاج.

لنفخ الروح فيها، (مع نزاهته) عن خواص تلك الأجسام (وعلو حضرتها) في حد ذاته عن التقيد بصفاتهما، (كيف يكون تصرفه)، أي تصرف الروح في الجسم المنفوخ فيه أو فيما عده بتوسطه، (بقدر استعداد) الجسم (المنفوخ فيه) وقابليه، لا بحسب لروح في نفسه؟ (ألا ترى أن السامري لما عرف تأثير الأرواح) فيما تمرّ عليه وتشره (كيف قبض) «قبضة من أثر الرسول؟» يعني الروح الأمين - الذي هو حراثيل - حين طهر متمثلاً على اسراق؛ وكان البراق أيضاً روحاً متمثلاً. فأتى ذلك في التراب الذي مرّ عليه، وسرت الحياة فيه، فعرف السامري ذلك نور باطنه وقوة استعداده فقضى قصة من أثره، فنبذها على صورة العجل المتحدة من حلى انقوم. (فخار العجل) بعد م حبي. (فذلك). أي لحوار، سببه (استعداد المزاج) الناتج لصورة العجل فترك صورة حيوان آخر، لئلا يسبب إليها اسم الصوت الذي لتلك الصورة، كالرعد للإبل، والثواج للكبش، واليعار للشاة، وغير ذلك.

[١٦] فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان

حنا كانت له من حيث لا تشعر، قالت بالقوة في كتاب سليمان، إنه كتاب كريم. وما ظهر أصف بالقوة على الإتيان بالعرش دون سليمان إلا ليعلم الحق أن

[١٦] فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان

إنما اختصت لكلمة السليمانية بالحكمة الرحمانية لعموم حكمه، فإنه كما أن الاسم «الرحمن» شمول حكم على الموجودات كلها، كذلك لكلمة السليمانية إحاطة سلطة وتصرف في العالم كله، فسخر الله له العالم الأعلى والأسفل:

فأما تسخير له العالم لسفلي، فواضح بتحكمه في لحن والإنس والوحش والطير وسائر الحيوانات البرية والبحرية وتعدي حكمه إلى العاصر، فسخر له الريح، تجري بأمره. وسخر له الماء، تغوص له فيه الشياطين النارية؛ وهذا من أعظم التسخيرات لما فيه من الجمع بين م من النار مع الماء ومع م من الماء مع تصاد طائعهما. ولدك نبه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَمِنَ الشَّيْطَانِ مَن يَفْضُوكَ لَكُمُ وَيَمْنُوكَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأنبياء: ٨٢]، فأحبر تعالى أن كل ما كانوا يعملون له، فهو دون غوصهم، لما ذكرت من صعوبة الجمع بين الأضداد. وسخرت له الأرض، يتبوأ منها حيث يشاء.

وأما تسخير الحق له العالم العلوي، فواضح أيضاً عند المستصيرين، فإن كل ما تيسر له عليه السلام في هذا العالم، فإنه من أثر تسخير الله له ذلك العالم وتعييمه إياه أسباب التصريفات. فافهم.

(لما كانت) بلفظ خالصة (له)، أي لسليمان عليه السلام بالانقياد إليه والإيمان به، (من حيث لا تشعر) هي بذلك. أي بكونها له - وذلك لماسة نظرية ومحاسة ذاتية ونوفيق إلهي - (قالت) لقومها طاهرة (بالقوة)، أي بقوة الهمة والتصرف بها فيهم ليتقادوا إليه (في) حق (كتاب سليمان) حين ألقاه الهدى إليها، وأرثهم إياه، (إنه كتاب كريم)، حيث قالت: ﴿إِنِّي أَلْقَيْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ كَرِيمٍ﴾ [الزلزال: ٢٩]، أي مكرم عليها معظم عندها. ﴿إِنَّهُمْ﴾ [الزلزال: ٣٠]، أي هذا الكتاب الكريم، ﴿مِنْ شَيْئَنَ﴾ [النمل: ٣٠] - هذا من المرسل الكتاب أو إشارة إلى عوامه - ﴿وَأَيُّهُمْ﴾ [النمل: ٣١]، أي مضمونه، ﴿يَسِيرُ نَحْوَ الرِّجَمِ الرَّجِيمِ إِلَّا تَقُوا عَلَى وَأَوَى مُتَّيِّبِينَ﴾ [النمل: ٣٠ - ٣١].

شرف سليمان عظيم، إذ كان لمن هو حسنة من حسناته هذا الاقتدار.

وتكريم بلقيس وتعظيمها لكتاب سليمان كان لعناية أروية ومواساة جذبة، لا له. قال بعض أهل الطاهر من المفسرين من أن السبب فيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله فإنه إنما قدم اسمه على اسم الله رفاهية له أن يقع عليه الخرق، وأنه إن وقع الخرق، يكون على اسمه، لا على اسم الله، وإن اسمه لكامل مهيبته في قلوب الربة مانع لهم عن الخرق. أفأ أولاً، فلأن قوله: ﴿إِنَّكُمْ مِنْ سُكَّانٍ﴾ [النمل ٣٠]، يس من مضمون الكتاب، كما سبق إليه إشارة. وأما ثانياً، فلأن بلقيس لو كانت مريضة بلخرق وما كانت موقفة لإكرام الكتاب، لم يكن تقديم اسمه حامياً له من الخرق، ولا تأخير. بل كانت تقرأ الكتب وتعرف مضمونه، كما فعل كسرى، ثم كانت تمرقه به لم تكن موقفة.

(وما ظهر اصف)، ورسم سليمان عليه السلام، (بالقوة) وجمعة المهمة (هلى الإتيان بالعرش)، أي عرش بلقيس من سبأ قبل رتداد طرف الباطر إليه، (دون سليمان)، مع كونه عليه السلام أقوى وأقدر منه، (إلا ليعلم) اصف (الحن)، لذي ادعى عفرية منهم أنه يأتي به قبل قيام القائم من مقامه - غيبة منه على سليمان ومملكه - (أن شرف سليمان عظيم، إذ كان لمن هو حسنة من حسناته) وأحد من حاضه (هذا الاقتدار) العظيم والتصرف القوي؛ وكيف كان الحال لو تصرف هو نفسه؟ اعلم أن اصف بن برخيا مع فنون علمه كان مؤيداً من عند الله، معاً من عباد القدرة بيد الله وتأييده أعطاه الله التصرف في عالم الكون والفساد ساهمة ولقوة الملكوتية، فتصرف في عرش بلقيس بحلج صورته عن مآذته في سبأ وإيحاده عند سليمان، فإن النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الضرر به محب، إذ النقل رمانى، وحركة البصر نحو المبصر وعنه آتية، لوقوع الإبصار مع فتح البصر في وقت واحد. فإذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه، بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ مُسْتَبْرَئَةً﴾ [النمل ٤٠].

فلم يتق إلا أنه كان بالتصرف الإلهي من علم الأبد والقدرة فكان وقت قول اصف ﴿أَنَا إِلَيْكَ بِرٍّ، قُلْ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل ٤٠]، عين وقت نعمة لعرش في سبأ وإيحاده عند سليمان عليه السلام. وهذا التصرف أعلى مراتب التصرف الذي حصل الله به من شيء من عبادته وأقدره عليه. وما كان ذلك إلا كرامة لسليمان عليه السلام حيث وهب الله لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرف العظيم. وهو من كمال علمه بالخلق الحديد، فإن الفيض الوحداني وانفلس الرحماني دائم السريان والجريان في الأكوان، كالماء الجاري في النهر، فإنه على الاتصال يتحدّد على اندام. فكذلك

ولما قالت في عرشها، «كأنه هو»، عثور على علمها بتجديد الخلق في كل زمان، فأنت بكاف التشبيه. وأراها صرح القوارير كأنه لجة، وما كان لجة، كما أن

تعيّنت لوجود الحق في صور الأعيان الثابتة في العلم القديم لا تزل تتحدّد على الاتصال. فقد ينحلم النعني الأول الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع، وينصل به اندي يعقبه في موضع آخر. وما ذلك إلا لظهور العين العيني في هذا الموضع واختلافه في الموضع الأول، مع كون العين يحله في لعلم وعلم الغيب.

ولما كان آصف عارياً بهذا المعنى، معيّن به من عند الله، محصوراً منه بالتصرف في الوجود لكوني - وقد أثر الله تعالى سليمان يصحبه وآزره وقواه بمعونه إكراماً له، وإتماماً لنعمته عليه في تسخير لجنّ والإنس والطير والوحش، وإعلاء لقدرة، وإعطاماً لملكه - سلط لغيره على آصف، فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من أن يتوهم الجن أن تصرفهم - الذي أعطاهم الله تعالى - أعلى وأتم من تصرف سليمان وذويه. فأعلمهم أن الملك والتصرف الذي أعطى بعض أصحابه من خوارق لعادات أعلى وأتم من اندي خصّ الجن به من الأعمام الشاقة والمحارحة عن قوة البشر والمحاورة للعادة بحسب الفكر والظن.

وعلم أن اجنّ أرواح قوية متجسدة في أجرام لطيفة، يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي، كما غلب علينا الجوهر الأرضي والمائي. وللطاقة جوهر أجسادهم وقوة أرواحهم قدورهم الله على التشكل بأشكال مختلفة ولنمكّن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر متحارزة، كالملائكة، إلا أنها سعلية، والملائكة عنوية. والله أعلم.

(ولما قالت) بلقيس (في) جواب السؤال عن (عرشها)، حيث قيل لها: ﴿أَمَكَ عَرْشُكِ﴾ [النمل ٤٢]، ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: ٤٢]، أي كأن العرش المشاهد المشر إليه هو العرش الذي خلّفته في ساء، ففيه، أي فيما قالت بلقيس، (عثور) وأصلاح مت (على علمها)، أي على كونها عالمة، (بتجديد الخلق) بالأمثال في كل زمان، بل في كل آن؛ (فأنت) بلقيس (بكاف التشبيه) في قولها. «كأنه هو»، وحكمت بالمعاصرة والمشابهة، فإن التشبيه لا يكون إلا بين متغيرين، وصدقت فيما قالت لما ذكرنا من تجديد الخلق بالأمثال، فإن مثل الشيء لا يكون عينه من حيث السمع، وهو هو من حيث الحقيقة.

(وأراها)، أي سليمان بلقيس، (صرح القوارير). محسنه (كأنه لجة)، أي ماء، فـ ﴿وَكُنْتُ عَنْ سَاقِهَا﴾ [النمل: ٤٤] حتى لا يصب الماء ثوبها. وما كان لجة في نفس الأمر، (كما أن العرش المرئي) الموجد عند سليمان (ليس عين العرش) الذي

العرش المرئي ليس عين العرش من حيث الصورة؛ والجوهر واحد. وهذا سار في لعالم كله.

خلفت في ساء (من حيث الصورة)، فإنه قد انخلع عن الصورة الأولى ونسب صورة أخرى. (و) لكن (الجوهر) لذي تعاقبت عليه صورتان (واحد)، والصورتان متماثلتان فبئها بذلك على أن حال عرشها كحال الصرح في كون كل منهما مماثلاً مشابهاً للآخر. أما العرش، فلائه انعدم، وما أوجده الموجد مماثل لما انعدم؛ وأما الصرح، فلائه من غاية لطفه وصفائه صار شبيهاً بالماء الصافي، مماثلاً له، وهو غيره. ففنها بالفعل على أنها صدقت بي قولها: «كأن هو»، فإنه ليس عينه، بل مثله. وهذا غاية الإنصاف من سليمان عينه السلام، فإنه صوبها في قولها، «كأنه هو». وهذا التنبيه لفعلي كالتبسيه القولي الذي في سؤاله، «أهكذا عرشك»، حيث لم يهر، «أهدا عرشك». فافهم.

(وهذا)، أي تحديد الحلق مع الآتات، ليس مخصوصاً بعرش بلقيس، بل هو (سار في العالم كله)، علوه وسفله، فإن العالم بمجموعه متغير أندأ، وكل متغير يتبدل تعينه مع الآتات. فيوجد في كل آن متعين غير امتعين الذي هو في الآن الآخر، مع أن العين الوحيدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها، فاعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالتعين الأول اللازم لعلمه بذاته. وهي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور لمسمة «عالمًا»؛ ومجموع الصور أعراض طارئة متبدلة في كل آن. والمحجوبون لا يعرفون ذلك. فهم في سس من هذا التحدد الدائم بي الكس. وأما أهل الكشف، فإنهم يرون أن الله تعالى يتحنى في كل نفس، ولا يتكرر التحلي فإن ما يوجب لفاء غير ما يوجب انعدم. وفي كل آن يحصل البقاء والفناء؛ فالتجلي غير مكرر ويرون أيضاً أن كل تحل يعطي خلقاً حديداً ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي الموجب للبقاء والبقاء، لما يعطيه التحلي الآخر الموجب للبقاء بالخلق الجديد. ولما كان هذا، لخلق من جنس ما كان أولاً، التبس على المحجوبين، ولم يشعروا التحدد وذهاب ما كان حصلاً بأفناء في الحق، لأن كل تحل يعطي خلقاً حديداً ومعني في اوجود لحقيقي ما كان حاصلاً. ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة: فإنه في كل آن يدخل معهم شيء في تلك السرية ويثصب بالصفة السورية؛ ثم تذهب تلك الصورة بصيرورته هواء. هكذا شأن العدم بأسره، فإنه يستمد دائماً من الخواص الإلهية، فيفيض منها ويرجع إليها. والله أعلم بالحقائق.

اعلم أن إمداد الحق وتجليته واصل إلى لعالم في كل نفس. وفي التحقيق لآنة ليس إلا تحل واحد، يظهر له بحسب القواص ومراتبها واستعداداتها تعينات. فيحقه

واملك الذي لا يسعي لأحد من بعده الظهور بالمجموع على طريق التصرف

فيه

لذلك اتعذّر والسعوت المختلفة والأسماء والصدت، لا أن الأمر في نفسه متعدّد، أو وروده طائر ومتجاذد، ويتم التقدّم والتأخّر وغيرهما من أحوال إمكانات بوجه التحدّد والطريقتين والتقييد والتغير ونحو ذلك، كالحال في لتعدّد وإلا، فالأمر أحلّ من أن ينحصر في إطلاق أو تقييد أو اسم أو صفة أو نقصان أو مزيد.

وهذا استجلي لأحد لمشر إليه ليس غير لنور الوجودي؛ ولا يصل من الحق إلى إمكانات بعد الاتّصاف بالوجود وقبله غير ذلك وما سواه، فإنما هو أحكام لممكنات وآثارها تنص من بعضها بالعص حال الظهور باستجلي الوجودي الواحد لمذكور ولما لم يكن لوجود ذاتاً لسوى الحق - بل مستفاداً من تحلّه - افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد لوجودي الأحدث مع الأت دول فترة ولا انقطاع؛ إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفه عين، لفني العالم دفعة واحدة، فإنّ الحكم العدمي أمر لازم للممكن، والوجود عارض له من موجد.

(والملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده)، أي من بعد سليمان عليه السلام - ثم سأله عن ربه بقوله ﴿رَبِّ تَعَالَى وَفِي مَلِكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَنِي﴾ [ص ٣٥] هو (الظهور) في عالم الشهادة (بالمجموع)، أي مجموع الأملاك المتعلّقة بالعالم، (على طريق التصرف فيه)، أي في العالم، لا الظهور ببعضه، فإنه عليه السلام قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله - ولا لاقدار ولتمكّن من مجموعها من غير ظهور به - فإن الأفتاب وتكمل متحقّقون بهذا المقام قبله وبعده، لكن لا بظهور به - ألا ترى أن رسول الله ﷺ كيف مكّنه الله سبحانه تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالدليل ليُضِلّ به؟ فهم يأخذونه ويطهرونه من سوارتي المسجّد، حتى يصبح، فيلعب به ولذلّ امدية، فذكر ﷺ دعوة سمعان عليه السلام، فردّه الله - أي لعفريت - حاشاً عن انظر عليه^(١) فلم يظهر ﷺ بما أقدره الله عليه، وظهر بذلك سليمان عليه السلام.

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب الأسير أو لعنه بعد في المسجّد، حديث رقم (٤٤٩) [١]، [١٧٦] وحديث (١٥١) باب ما نحو من العمل في صلاة حديث رقم (١١٥٢) [١] [٤٠٥] ورواه في أبواب أخرى، ورواه مسلم، ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر حق المصطفى ﷺ الشاهد حديث رقم (٦٤١٩) [١٤/٣٢٨] ورواه غيره، ورواية البخاري هي عن أبي هريرة، رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة قال: الشيطان عرض لي فشد على بطني فصلاه عني فأمكنني الله منه فدعته وقد سمعت أن أوثقه إلى داره حتى يصحوا فتطروا له فذكرت قول سمعان عليه السلام ﴿رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي﴾ فردّه الله خاسياً.

تسخير الرياح تسخير الأرواح النارية، لأنها أرواح هي رياح.
«بغير حساب»: لست محاسباً عليها.

(تسخير الرياح)، الذي احتض به سليمان وفضل به على غيره، وجعله الله به من
أملت الذي لا ينبغي لأحد من بعده، هو (تسخير الأرواح النارية) التي تكون لسوء
الحق، كما قال تعالى ﴿وَتَخْلُقُ الْجَنَّةَ مِنْ تَارِحٍ مَرَّ شَرْبٍ﴾ [الرحمن: ١٥]، (لأنها)،
أي الأرواح النارية، (أرواح) متصرفه (في رياح)، هي كالأبدان لها
قال الشيخ رضي الله عنه: «التسخير من حيث هو تسخير ليس من اختصاص به
سليمان، فإن الله يقول في حقك كك من غير تخصيص بأحد من، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمَا فِي
أَسْمَوتٍ دُمَا فِي الْأَرْضِ حَيْمًا مِثْلَهُ﴾ [الجاثية: ١٣]» وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير
ذلك، ولكن لا عن أمرنا، بل عن أمر الله. فما احتض سليمان إن فعلت، إلا
بالأمر من غير جمعيه ولا همة، بل بمحزذ الأمر، وإنما قلنا ذلك لأننا نعلم أن أحرام
العلم تسعمل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية وقد عاب ذلك في هذا
الطريق. فكان من سليمان مجزذ التلطف بالأمر لمن أراد تمحييره من غير همة ولا
جمعية. يريد رضي الله عنه أن التسخير المحتض سليمان هو التسخير بمحزذ أمره،
لا بالهنة والجمعية وتسلط الوهم ولا لأقسام العظام وأسماء الله الكرام والطاهر أنه
كان به أولاً أسماء الله والكلمات الثمات ولأقسام، ثم تعز من حتى بلغ الجمعية،
واقادت به لخلاتئ، وأطاعه اجز ولانس والصير وسوحش وعبره محزذ الأمر
والتلطف بما يريد منها من غير جمعية ولا تسلط وهه وهفه، عصه من به وهبه
وكان ﴿ثُمَّ إِذَا أَرَدَ شَيْءٌ أَنْ يَقُولَ لَمْ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ويحتمس أن يكون
ذلك اختصاصاً له من الله بذلك ابتداءً.

قوله تعالى ﴿يَتَّبِعُ حِسَابٌ﴾ [ص: ٣٩]، حيث قال سبحانه ﴿هَذَا عَصَا مُوسَى
[ص: ٣٩]، أي عطا، ﴿أَوْ أَتَمَّتْ بِمِيزٍ حِسَابٌ﴾ [ص: ٣٩]، معه (لست) يا سليمان
(محاسباً) في الآخرة (عليها)، أي على ما أعطاك الله من المثلت واسل وتسخير لرياح
وعبر ذلك وفي بعض النسخ: «ليست» على صيغة الغيبة، أي ليست تلك الأمور
محاسباً عليها في الآخرة.

قال رضي الله عنه «علمنا من ذوق هذا الصريق أن سؤاله عليه السلام كان عن
أمر ربه. والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي، كان الطالب له الآخر لتأم على طلبه»،
لكونه مطيعاً لربه في ذلك، ممثلاً لأمره «والبارئ تعالى إن شاء، قصي حاجته فيما
طلب منه؛ وإن شاء، أمسك؛ فإن العبد قد وفي ما أوجب الله عليه من امتثال أمره
فيما سأل ربه فيه. فهو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك، لحاسبه به
وهذا سأل في جميع ما يسأل الله فيه». والله أعلم

[١٧] فص حكمة وجودية في كلمة داودية

[١٧] فص حكمة وجودية في كلمة داودية

إنما حضت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لأن الوجود إنما سم بالخلافة الإلهية في لصورة الإنسانية، وأول من ظهر فيه الخلافة في هذا السوع كان آدم عليه السلام، وأول من كمل فيه الخلافة بالتسحير - حيث سحر الله له الحمل والطيور في ترجيع التسييح معه، كما قل تعالى: ﴿إِن سَحَرْنَا أَيْدِيَنَا مِنْهُ لَنُخْرِجَ بِأَعْيُنِنَا وَالْإِشْرَاقِ وَالْظُّلُمِ تَحْشُرُهُ كُلُّ لَه. أَوْتِ﴾ [ص: ١٨ - ١٩] - وجمع الله فيه س الملك والحكمة والنسوة، في قوله تعالى ﴿وَسَدَدْنَا مَلَكُومَ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، وحاطمه بالاستخلاف طاهراً صريحاً، هو داود عليه السلام. ولما كان التصرف في الملك بالتسحير أمر عظيم لم يتم عليه بانفراده، وهه سليمان وشركه في ذلك، كما قل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَصَلَّيْنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ لَمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥]؛ وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْماً﴾ [الأنبياء: ٧٩]. وكان تنمة لكماله في الخلافة بما حصصه الله له من كمال التصرف في العموم. فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور. وهذا هو السر في افتتان الحكمة الداودية بالحكمة السلیمانية. وتقديم السلیمانية على الداودية للمزية الطاهرة له بخصوصيته.

لما كان داود عليه السلام كان مطهر كليات الأحكام الأسماوية والنصصات الربنية والآثار الروحانية والموى الطبيعية ومجتمعها، فاستحق لظهور مقام الخلافة وأحكامها وأحكام الحكمة وفصل الخطاب، وورثه سليمان في الجمع وراد في التفصيل العملي والحكم الطاهر الحلي والتسحير العام الكلبي العلي. فما ظهر في الوجود أحد من الناس أعظم ملكاً ولا أعم حكماً منه، ولا يظهر بعده، لأنه لما بلغ ظهور ما قدر الله ظهوره من أسرار الربوبية والأمور التي سبق ذكرها المصافة إلى الحق وإلى الكون من حصرة العلم إلى أقصى درجات الظهور لمعلومة عد الله، وقع التحجير بإجابة دعوته، فعادت هذه الأمور بعد كمال ظهورها راجعة من حصرة الظهور إلى حصرة البطون شحو من التدريج الواقع في أزمنة بروزها من حصرة البطون إلى حصرة الظهور؛ فإنه ما ثم، لا ظهور من بطون أو بطون من ظهور. فما نقص من الباطن، أخذه الطاهر، وبالعكس.

وهب لداود فضلاً معروفاً به لا يقتضيها عمله فلو اقتضاها عمله عليه سلام،
لكانت جزاء. ووهب له سليمان عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ﴾.
وبقي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾. هل هذا العطاء عطاء حراء أو بمعنى
الهبّة؟

اعلم أن النبوة والرسالة تكونان بالاختصاص الإلهي وليس بكسب ولا محاربة
عن عمل أو ثواباً عن سابق حسنة وطاعة تكونان نتيجة عملها، ولا لشكر أو عداوة
متوقعة منهم عليهما. وإذا كانت كذلك، فلا تحصيل لأحد يتعمل وكسب وعمل، كما
توهم الفائلون من أهل الطر الفكري بأنهما يحصلان لمن كسب علمه وعمله؛ فإن
السؤة عندهم عبارة عن كمال العلم والعمل؛ فمن كملت علومه وأعماله، فهو نبي في
زعمهم. وهذا باطل، وإلا لكان كل من تكامل علمه وعمله رسولاً نبياً يوحى إليه.
وينزل عليه الملك بالوحي والتشريع. فصح أنهما ليستا إلا من اختصاص إلهي، ومن
لوازمهما كمال العلم والعمل. فلا يتوقف تحققهما على لوازمهما؛ فإن تحقق وجود
اللام إنما هو بتحقيق وجود الملوم، لا بالعكس، وهذا ظاهر. ولما كانتا من
اختصاص إلهي، لم يطلب منهما عليهما جزاء ولا شكوراً. وإن وقع الشكر منهما
دائماً، وأتوا بالأعمال الصالحات في مقابلتهما، فلس ذلك مطلوباً بالقصد الأول من
الاختصاص، ولا هم مطالبون بذلك عوضاً عنهما.

(وهب) الله سبحانه (لداود فضلاً)، أي على وجه التفضل والامتنان، (معرفة)
متعلقة (به)، بذاته وصفاته وأفعاله، معرفة (لا يقتضيها عمله) من أنواع العبادات
وأصناف المبرات. (فلو اقتضاها)، أي تلك المعرفة، (عمله عليه السلام). كما قال
النبي ﷺ: «من عمل بما علم، ورزاه الله علم ما لم يعلم»^(١). (لكانت) تلك المعرفة
(جزاء)، لا هبة وعطاء. وقد سبق أن النبوة والرسالة اختصاص إلهي، لا مدخل فيهما
للكسب والتعمل، وكذلك أكثر ما يترتب عليهما من المواهب والعطايا.

(و) كذلك (وهب) الله سبحانه (له)، أي لداود، (سليمان عليه السلام)، ليكون
تنمّة في كماله في خلافته، (فقال تعالى): ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ [ص: ٣٠] وبقي
قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سبأ: ١٠] في محل التوقف، حيث لم
يصرح فيه بالهبة ولا بما يقابلها. (هل هذا العطاء) المعتر عنه ر «إيلاء المفضل» (عطاء
جزاء) لعمله، فيكون فضلاً عني مثل العمل - كقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
أَنفَالٍ﴾ [الأنعام: ١٦٠] - (أو) هو عطاء (بمعنى الهبة)، غير مترتب على عمل ولا

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور [٢/١٢٣] وابن كثير في تفسيره سورة افرأ [٤/٥٢٩]. وأورده
غيرهما.

وقال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾، بنية لمبالغة يعم شكر التكليف وشكر التبرع. فشكر التبرع: «أفلا أكون عبداً شكوراً» قول النبي ﷺ. وشكر التكليف ما وقع به الأمر، مثل «واشكروا لله» و«واشكروا نعمة الله» وبين الشكرين ما بين الشكورين لمن عقل من الله. وداود عليه السلام منصوص على خلافته والإمامه، وغيره ليس كذلك. ومن

مطبوع منه حرم؟ لكن الظاهر هو الثاني، لأنه تعالى ذكر أنه رأى داود فصلاً، ولم يدرك أنه أعطاه ما أعطاه حواء لعمله. ولم يطلب منه جزء على ذلك الفصل. ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل، صلبه من الله. لا منه، كما قال تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا لَكُمْ شُكْرًا﴾ [سأ] ١٣، لأن نعمة على لأسلاف نعمة على لأحلاف: نهر في حق داود عبه لسلام عصبه وإفضال، وفي حق له لطلب المعاوضة (وقال تعالى) بعدما طلب من آ داود لشكر العمل ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [مبأ: ١٣] فأورد «الشكور» (بنية لمبالغة) - فإن صيغة «فعل» فهي للمبالغة في فعل - (ليعم) ويشمل (شكر التكليف)، الذي كلف الله سبحانه به عباده، (وشكر التبرع)، الذي لم يكلفهم به، لكنهم أثروا به تبرعاً؛ فإن المبالغة في الشكر إنما هو بالإتيان بقسمه كليهما.

(فشكر التبرع) ما يشير إليه قوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً»^(١) - قول النبي ﷺ حيث قام الليل كله حتى توترت قدماه، فقيل له: «افصر»، فقد عمر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر» فقال ﷺ ذلك. (وشكر التكليف ما وقع به الأمر) التكليف لإلهي، (مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا﴾ يَقَمَّتْ أَنَّهُ﴾ [التحل: ١٤])، وعبر ذلك مما ورد في الكتاب والسنة

(وبين الشكرين) - شكر التكليف وشكر التبرع - من اشتدوا والتفصيل (ما بين الشكورين) - لشكور المكلف والشكور المتبرع، فكما أن لشكور المتبرع فصل من الشكور المكلف، فكذلك شكر التبرع فصل من شكر التكليف. وذلك ظاهر على (للمن عقل) وفهم الأمور (من الله)، لا من نظره العقلي.

(وداود عليه السلام منصوص على خلافته) عن الله سبحانه في المحكم على الخبيفة والتصرف فيهم، كما قال عز من قائل ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاشْكُرْ لِلَّهِ الَّذِي﴾ [ص: ٢٦]، على صورة التمويص، محاطاً إياه، أمراً له بالحكم،

(١) روه مسلم في صحيحه، باب كثرة الأعمال والاحتجاف في العبادة. حديث رقم (٢٨٢٠) (٢١٧٢) روه ابن حبان في صحيحه، ذكر ما يستحب للمعمر... حديث رقم (٣١١) (٩/٢) وزواه غيرهما.

(والإمامة)، أي وكذلك هو عليه السلام مصوص على إمامته، فإن الإمامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوة، فكل خليفة إمام من عر عكس.
(وغيره)، أي غير دود، كدم وإحليل عبيهم السلام، (ليس كذلك) - منصوصاً على خلافة وإمامته معاً أما الحليل عليه السلام، فلاّته تعالى قال في حقه ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، ولم يقل - «خليفة» وإن كنا نعلم أن الإمامة ههنا خلافة، ولكن ما هي مثلها لو ذكرها بأحصى أسمائها، «الحلافة» وأما دم عليه سلام، فلاّته وإن نُصّ على خلافته، فليس ما نُصّ مثل التصيبي على خلافة دود عليه سلام؛ فإنه تعالى قال للملائكة ﴿إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ولم يقل «إني جاعلُ آدم خليفة». وما ذكر في قصته بعد ذلك لا يدل على أنه عيّن ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه. ريضاً لم يصرح سبحانه بتحكيمة في الناس فيجوز أن تكون خلافته في الأرض أن يخلف فيها من كان قبله، لا أنه نائب عن الله في خفة بالحكم الإلهي فيهم - وإن كان الأمر في نفسه كذلك - إذ ليس كلام إلا في التصيبي عليه والتصريح به.

وقال بعضهم قدس أسرارهم. «إن في قوله تعالى. ﴿إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، احتمالاً في حق آدم عليه السلام من كونه أول الحفء وأبهم ولكن الاحتمال متساوٍ غيره من أولاده. وقرينة الحال تدل على أن الاحتمال في حق داود أرجح، لأن آدم ما أفسد ولا سفك الدماء ومحاكاة الملائكة مع لرت تعالى في جواب قوله ﴿إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، بقولهم: ﴿أَنفَعُ لَهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، مرحة للاحتمال في حق داود، لأنه سفك دماء أعداء الله من لكفرة كثيراً وقتل جالوت وأفسد ملكه وجعل كما قال تعالى حكاية عن سفيس ﴿إِنَّ أَمْلَأَكُمْ دَعَا فَرِيكَةً أَفْسَدُوا وَجَعَلُوا أَعْمَارَهُمْ هُلُكَةً أَزَلَّةً وَكَثِيرٌ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٣٤] فطهر من داود عليه السلام هذا النوع من افساد في الكفار، ادين أمر الله داود وأولي العزم من خفائه بإفساد مكهم وحالهم، لأنه عيّن إصلاح املك والدين، فصحت في حق داود عليه السلام ما قالت الملائكة. فلنقتل أن يقول «المراد على التبيين من قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، هو دود عليه السلام».

وفي كتاب الفكوك^(١) قدس سر من أفاده: «ومن جملة ما رُححت به خلافة داود على خلافة آدم عليهما السلام أن حظ آدم من لأسماء - على ما صرح به - كان علمه بها وأما داود، فنحقق به علماً وعملاً وحالاً فأما علماً... فلاّته لا يحفى على

أعطى الخلافة، فقد أعطى التحكم والتصرف في العلم. ترجيع الجبال معه بالتسبيح والطير يؤذن بالموافقة، فموافقة لإنسان له أولى.

الأثناء أن أعظم الشروط في التحقق بمرئية الخلافة وأولها وأوليها هو العلم. وأما تحققه من حيث العمر، فأخبار النبي ﷺ عنه أنه كان أعد أهل لأرض وأما تحقّفه بها - أعني بالأسماء - حالاً، فكون الحق سبحانه قدّر له تزويج سبع وتسعين زوجة ضرب مثال للأسماء الحسنی.

«وأيضاً فإنه»، يعني آدم، «حين أعطى لخلافة لم يكن ثقة من انفس من يحكم عليه. وأما الجن، فلم يكن إلا إبليس، الذي أبى أن يسجد له أولاً، وأرلّه ورجته ودلّاهم بغرور ثانياً؛ بخلاف داود وسليمان عليهما السلام: فإنه بعد حكمهما في الجن والإنس وغيرهما من الموجودات فكنت لجنّ والشياطين محكومين لهما بين ﴿سَاءَ وَعَوَاسٍ وَءَخْرَبَ مُفْرَيْنَ﴾ [ص: ٣٧ - ٣٨]. فشقان بين الأمرين».

(ومن أعطى اخلافة) انعامه عن الله سبحانه، (فقد أعطى التحكم والتصرف في العالم) كلّه. وداود عليه السلام من هذا لفيل: فلدك أعطى التصرف في أنواع الموجودات، كما أشار إليه رضي الله عنه بقوله، (ترجيع الجبال) وترديد أصواتها معه، أي مع داود عليه السلام، (بالتسبيح)، بحيث كلما كان يرجع لتسبيح ويردّد صوته به، كانت الجبال ترجعه وتردّد أصواتها به (وكذلك ترجيع (الطير) معه بالتسبيح (يؤذن بالموافقة)، أي بموافقة هذين لسوعين واقتردهما له. والوجه في تخصيص هذين النوعين بالموافقة والمساعدة هو أنّهما أشد أنواع الأكوان ترفعاً على الإنسان وعلوّاً عنيه وإباءً لقول الإذعان له، بغلبة انقساوة وانحفة فيهما. وبين أن كلا منهما يجمع الانقياد وقبول التصرف: أما الأول، فلإفراطه في طرف الكثافة لعاصية عن القبول. وأما الثاني، فلتنعيطه في طرف انحفة وعدم استقراره بين يدي لماعل عند التأثير والقبول. وبين أن الطرفين، مع غلّو إبانتهما وعبورهما على الإنسان، إذا دخل في انقياده وموافقته، (فموافقة الإنسان) - الذي هو ممّا في أوسطهما ممّا يقرب إلى حد الاعتدال - (له)، أي لداود، (أولى) وأخرى. ضرورة أن رفيقة سبته إلى الإنسان أوثق وأظهر.

ولا يخفى على الواقف المستبصر أن تأويل الجبال والطير ههنا بـ «العظم» و«القوى» لا يوافق كمال خلافة داود عليه السلام وانقياد البرية له وتنسطة عليها. ثمّ هذا المعنى وإن كان له وجه في حده عند الكلام على الحكم الأنفسية، لكن لا يوافق المقصود، فإنه في صدد تسخير الأكوان الآفاقية له على ما هو من خصائص خلافته عليه السلام.

[١٨] فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

[١٨] فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

قال الشيخ الكامل لعارف مؤيد الدين الجندي رحمه الله - وهو الشارح الأزل لفصوص الحكم - «إنما أضيف الحكمة النفسية إلى الكلمة اليونسية لما نفس الله بنفسه الرحامي عنه كرهه التي ألت عليه من قبل قومه وأهله وأولاده ومن جهة أنه ﴿فَكَانَ مِنْ أَتَّخِذِينَ قَالِقَمَهُ الْخُوتَ وَهُوَ يُبَيِّمُ﴾ [الصافات ١٤١ - ١٤٢]؛ فلما سبج واعترف واستغفر، ﴿فَكَادَى بِٱلْطُّسِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فنفس الله عنه كرهه وروبه أهله وسربه. قال تعالى ﴿وَنَحْنُ مِنْ لَدُنْهِ وَكَذَلِكَ يُبَيِّنُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٨].

وقال أيضاً رحمه الله: «وجدت بخط الشيخ المصنف رضي الله عنه مقبداً بفتح الفاء في «النفس»، فصححنا النسخ به. وكان عندما يسكود الفاء فيها. وقد شرح شيخنا الإمام الأكمل أبو المعالي صدر الدين، محيي الإسلام ولمسلمين، محمد بن إسحاق بن محمد في فك الختوم له على أنها حكمه نفسية. والوحيان فيها موحيان». قال رضي الله عنه في فك الختوم: «علم أن كل بي وولي - ما عد الكمل منهم - فإنه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم والأسماء الإلهية الخصيصة بها وأرواحهم، إذن هم المملأ الأعلى على اختلاف مراتبهم وسبهم من العالم لعلوي. وإليه الإشارة بقول النبي ﷺ: «إِنَّ آدَمَ فِي السَّمَاءِ الْأُولَى، وَعِيسَى فِي الثَّانِيَةِ، وَيُوسُفُ فِي الثَّالِثَةِ، وَإِدْرِيسُ فِي الرَّابِعَةِ، وَهَارُونَ فِي الْخَامِسَةِ، وَمُوسَى فِي السَّادِسَةِ، وَإِبْرَاهِيمُ فِي السَّابِعَةِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ»^(١). ومن اليت أن أرواحهم غير متحيضة. فليس المراد من ذلك إلا التنبيه على قوة نسبهم من حيث مراتبهم وعلومهم وأحوالهم ومراتب أمهم إلى تلك السماء التي كانت أحوالهم هنا صورة أحكامها، أعني أحكام المراتب والسموات. ومن هذا الباب ما يذكره الأكابر من أهل الله في اصطلاحهم بالاتفاق بأن من الأولياء من هو على قلب حبرائيل، ومنهم من هو على قلب ميكائيل. وثم من هو على قلب إسرافيل على جميعهم السلام ونحو ذلك.

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

عادت بركته على قومه، لأن الله سبحانه أضافهم إليه، وذلك لعصبه فيه. فكيف لو كان حاله عليه السلام حال الرضا؟ فظن بالله سبحانه خيراً، فنجاه من العنة. وكذلك ينجي المؤمنين، يعني الصادقين في أحوالهم. ومن لطفه أنت عليه شجرة من يقطين» إذ خرج كالفرخ. فلو ترون عليه الذباب، آذاه. لَمَا ساهمهم،

«وإذا نقر هذا، فاعلم أن من تسمية شيخنا قدس الله روحه هذه الحكمة بـ «حكمة النسية» هو من أجل أن يونس عليه السلام كان مظهراً لنصفة الكلية التي تشترك فيها النفوس الإنسانية ومثلها من حيث تدبيره للأبدان العصرية، وأحواله عليه السلام صور أحكام تلك لصفة الكلية وأمثلتها بحسب ما يقتضيه مرتبته واستعداده».

(عادت بركته)، أي بركة يونس عليه السلام، (على قومه) بأن أموا، فنعيمهم إيمانهم، وكشف عنهم العذاب، (لأن الله سبحانه أضافهم إليه) ولحقهم به إضافة الجبرء إلى كنهه والحق الفرع إلى أصله، وحكم لأصل يسري إلى فرع. فلما وصلت عابه الله وزحمته إلى يونس، وصلت إلى قومه أيضاً، كما قد تعالى ﴿فَلَوْلَا كُنَّا قُرْبَىٰ ۖ مَا أَنتَ قَمْعَهَا بِمَعْنَىٰ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس. ٩٨]. (وذلك)، أي عود بركته إلى قومه، كان (الغضب) عليهم فيه، أي في الله. حين خرج صداره لطول ما ذكرهم، فلم يذكروا وأقدموا على كفرهم، ففرقهم فظن أن ذلك يسوع حيث لم يمهله إلا عصباً في الله وتعصباً لدينه وعصباً للكفر وأهله. وكان عليه أن يصر ويستظر الإذن من الله في مهاجرة عنهم. فابتلي ببطن الحوت. وخا عادت بركته عليه السلام عليهم مع كون حاله معهم حال الغضب عليهم في الله، (فكيف) كان الأمر (لو كان محاله عليه السلام معهم حال الرضا) عنهم فيه سبحانه؟

(فظن) يونس عليه السلام (بالله) سبحانه (خيراً)، كما أحبر سبحانه عنه يقوله. ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء. ٨٧]، أي من نصيق عليه في مهاجرة قومه من غير انتظار لأمر الله (فنجاه) الله سبحانه (من الغم) بركة ذلك الفطن. (وكذلك ينحي) الله سبحانه (المؤمنين، يعني) المؤمنين (الصادقين في أحوالهم)، كصدق يونس عنه السلام في حاله، أعني الغضب في الله.

(ومن لطفه) سبحانه وعديته به عليه السلام (أبنت) ﴿عَلَيْهِ شَجَرَةٌ مِنَ يَقِينٍ﴾ [الصافات: ١٤٦]، أي أدباً، فإن من فوائد الدب أن الذئب لا يجتمع عنده. فكان يستظل بها (إذ خرج) من بطن الحوت وتبد بالعرء، (كالفرخ) الذي ليس عليه ريش (فلو نزل عليه الذباب، آذاه).

ثم إنه (لما ساهمهم)، أي قارع أهل السفينة حين ذهب مفاصلاً على قومه وركب في السفينة، فوقفوا؛ فقالوا. «هنا عبد آت من سيده» - وفيما يزعم البحارون

أدخل نفسه فيهم، فعمت الرحمة جميعهم.

أن السفينة إذا كان فيها أبق، لم تخرب - (أدخل نفسه فيهم)، أي في أهل السفينة، فقال: «اقترعوا». فخرحت القرعة عليه. فقال: «أنا الأبق»، وأوقع نفسه في الماء، فالتقمه الحوت. (فعمت الرحمة جميعهم) بركة إدخاله نفسه فيهم عند تلك المساهمة، فإن الحوت سار مع السفينة رافعاً رأسه، يتنفس فيه يوس ويسبح، ولم يفارقهم حتى انتهوا إلى البر. فلفظه سائماً، لم يتغير منه شيء. فلما شاهدوا ذلك، أدركتهم الرحمة، وأسلموا

قال صاحب الفكوك^(١) قدس سره. «لما كانت النفوس في الأصل مسعثة عن الأرواح العالية الكلية المسمّاة عند الحكماء - «العقول»، وكان للنفوس الإنسانية شه قوى بتلك الأرواح من وجوه شتى - من حملتها البساطة ودوام البقاء - ظنت أن تعلقها بالأجسام من حيث التدبير والمحكم لا يُكسبها تقييداً وتعشيقاً وأنها منى شاءت، أعرضت عن التدبير بصفة الاستغناء، وكانت كالأرواح التي انبعثت عنها. وذهبت عن نزول درجتها عن درجة تلك الأرواح في هذا الأمر وعن عدم استغنائها عن التعلق والتدبير. فلما ألفت الأبدان وانصبغت بأحكام الأمزجة - حتى أثرت فيها، كما أثرت هي في المزاج - وتعشقت بها، واشتد تقييدها بصحبة البدن، أراها الحق عجزها وقصورها عن البلوغ إلى درجة من أوجدتها الحق بواسطته. ورأت فقرها وتعشيقها، فرحمت متوجهة إلى الحق بصفة التضرع والافتقار الذاتي من الوحه لذي لا واسطة فيه بينها وبين الحق، فأجاب الحق نداءها وأمدّها من لدنه بقوة وبورٍ ستشرفت به على ما شاء الحق أن يُطلعها عليه من حضراته القدسية ولطائف أسرارها العلية. فاعكس بعشيقها إلى ذلك الجذب الأقدس، واتصلت به. وحصل لها بذلك الاتصال الرافع لأحكام الوسائط ما أوجب انتظامها في سلك ولي الأيدي والأنصار وانفتح لها باب كان مسدوداً. فصار تدبيرها مطلقاً، غير مقيد بصورة بعينها دون صورة؛ بل حصل لها من القوة والكمال ما تمكنت به من تدبير صور شتى في الوقت الواحد دون تعشق وتقييد. وربما اكتسبتها العناية عزاً أنفت به أن تقف في مراتب الأرواح العالية وتكون كهي، لما رأت من حسن ما تجلّى لها من وراء باب الوجه الخاص الذي فتح لها بينها وبين موجدّها وما استفادته من ربّها من تلك الجبهه. وسرى من بركة ما حصلته إلى صورتها - التي كانت مقيدة بتدبيرها - قوى وأنور سارية متعديّة في الموجودات علواً وسفلاً. وصارت حافظةً بأحدية جمعها من حيث تلك الصورة التي كانت مقيدة بتدبيرها صورة الخلاف الواقع والثابت في الموجودات صورة ومعنى، روحاً ومثالاً.

«وإذا فهمت هذا، فاعلم أن يونس عليه السلام من حيث أحواله لمذكورة لنا في لكتاب العزيز مثال ارتباط الروح الإنساني بالبدن؛ والحوث مثال الروح الحيواني الخصيص به، والسر في كونه حوتاً هو لضعف صفة الحياة فيه، فإن الحوت ليست له نفس سائمة - كذلك حيوانية الإنسان ذات حياة ضعيفة، ولهذا يقلل الموت بخلاف روحه لمعارق، فإن حياته تامة ثابتة أبدية -؛ واليتم مثل عالم العناصر، ووجه شبهه باليتم هو أن تراكيب الأمزجة المتكوّنة من العناصر غير متناهية.

«وأما موجب لنداء والإجاعة وسرّ قوله تعالى: ﴿فَقُلْ أَنْ لَنْ تُقَدِّرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فقد سبقت الإشارة إليه آفاً عند الكلام على أحوال لنفوس المدبرة للأبدان. وأما سرّ قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ بِرَبِّكَ إِلَيْكَ يَا قَوْمِ آلِ يُونُسَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، فإنه إشارة إلى أمهات حقائق العالم وقواه وأنها على عدد الأنبياء وهم مائة وأربعة وعشرون ألفاً - فإن كل نبي ووارث من الأولياء مطهر حقيقة كلية من حقائق لعالم والأسماء، كما أشير إليه في أول هذا الفصل. وأمّ سرّ قوله تعالى: ﴿لَمَّا أَمْسَوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْغَيْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَعَهُمْ إِلَى يَوْمِ﴾ [يونس: ٩٨]، فهو مثال ما ذكر من أن لنفوس الكمل بركة تسري في أبدانهم وقواهم، فيحصل بها ضرب من البقاء، ولا تنحل صورة أبدانهم، وإن فارقتها أرواحهم: بل يبقى لى زمان انتشاء الشاة لأخراوية، كما قال السيّد عليه السلام: «إن الله حزم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء».

(١) روه لبحاكم في المستنرك، حدث رقم (٨٦٨١) [٦٠٤/٤] واس خريمة في صحيحه، باب فصل الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم (١٧٣٣) [١١٨/٣]. ورواه غيرهما

[١٩] فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

[١٩] فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

لما كانت أحواله عليه السلام في زمان الابتلاء وقبه وبعده غيبية، أُسندت هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيوبية:

أما قبل زمان الابتلاء، فلأن الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسبه ما لم يُعْطِ أحداً من المال واليسين والزرع والضرع والخول والعبيد.

وأما في زمان الابتلاء، فلأنه كان يصعد له من الأعمال الزاكمة مثل ما يصعد من أهل الأرض أو أوفى، فغار عليه إبليس وبنوه، وقصده بالأذية هو ودووه. وكانوا يستكبرون ما يعمل ويستكثرونه. وكان الله تعالى يشكره في الملأ الأعلى ويذكره. فقل إبليس: «مع هذه المواهب والنعماء والآلاء التي أنعم بها الله عليه أعماله قليلة. ولو كان في حال الابتلاء والفقر وصر ولم يجزع، لكد ما تأتي من الأعمال أعظم قدر وأعلى مكانة». فأذن له في اختباره وابتلائه. والقصة مشهورة في بلائه. فسَلَطَ الشيطان على ما تمنى، فغارت العيون، ونقطعت الأنهار، وخربت الديار، وبست الأشجار والثمار. وهلك مواشيه، ومات من كان من بناته ونيه، وهجره جُلُّ أهله وذويه. كل هذا ابتلاء غيبي من غير سب معهود وموجب مشهود في مدة يسيرة. وبعد غيبته عن أهله وماله مسه الشيطان بصراً في نفسه. فظهرت من غيوب جسمه الآلام والأسقام، وتولد الدود^(١) في جسمه وغيوب أعضائه وأجزائه. فصر لما عرف السر. ولم يجزع ولم يقطع الذكر والشكر متلقياً بحسن الصبر هذا الأمر. ولم يَثْبُثْ إلى غير الله إلى انقضاء مدة الابتلاء.

وأما بعد زمان الابتلاء، فلأنه لما بلغ الابتلاء عاقبته، وتناهى الصبر بهايته، ولم ينقص من أعماله وطاعانه وأذكاره وأنوع شكره شيئاً، ولم يطهر الشكوى والجزع، تمت حجة الله على اللعين وعلى غيره من الشياطين. فتحلّى من غيبه رنة تجلياً غيبياً، فنادى رنه: ﴿أَيُّ مَسْقٍ أَلْهَرُ﴾ [الأنساء: ٨٣]. فكشف عنه ما به من صر ووهب ﴿لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً﴾ [ص: ٤٣] من عنده وخزانة غيبه. وأظهر له من غيب الأرض

(١) قال العنماء: إن هذا الكلام هو من الإسراءيليات المكذوبة لأنه يستحسن في حق الأنساء صرو الأمراض المنفرة عنهم ومن رُد التوسع في ذلك فليرجع إلى كتب العقيدة.

لَمَّا لَمْ يَنَاقِضْ لَصَبْرِ الشُّكْوَى إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَلَا قَاوَمَ الْاِقْتِدَارَ الْإِلَهِي بِصَبْرِهِ، وَعَلِمَ هَذَا مِنْهُ، أَعْطَاهُ اللَّهُ «أَهْلَهُ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ». وَرَكَضَ بِرَجْلِهِ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ،

مَغْتَسِلًا بِرَدِّ وَشِرَاءٍ. وَكُلَّ ذَلِكَ كَانَ مِنْ قُوَّةِ إِيْمَانِهِ بِأَلْغَيْبِ وَثِقَةِ سَمَا أَذْخَرَ اللَّهُ لَهُ فِي الْغَيْبِ، فَكَانَ أَمْرُهُ كَلَهُ مِنَ الْغَيْبِ.

(لَمَّا لَمْ يَنَاقِضْ الصَّبْرَ الشُّكْوَى إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ) - وَلِلذَلِكَ أَتَى اللَّهُ عَلَى أَتْرَبِ بِالصَّبْرِ مَعَ دَعَائِهِ فِي رَفْعِ الضَّرِّ عَنْهُ - (وَلَا قَاوَمَ)، يَعْنِي أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، (الْاِقْتِدَارَ الْإِلَهِي بِصَبْرِهِ) وَحَبَسَهُ النَّفْسُ عَنِ الشُّكْوَى لِإِيْمَانِهِ تَعَالَى «بَلْ شَكَى إِلَيْهِ وَنَادَاهُ، ﴿أَيُّ مَسْئِئٍ أَلَسْتُ وَأَنْتَ أَزْكَمُ الرَّجِيمِ﴾ [الْأَنْبِيَاءُ ٨٣] (وَعَلِمَ هَذَا) الْأَمْرُ، يَعْنِي عَدَمَ الْمَقَاوِمَةِ. (مِنْهُ)، أَيُّ مِنْ أَيُّوبَ، (أَعْطَاهُ اللَّهُ أَهْلَهُ) بَأَنَ أَحْيَا مِنْ مَاتَ مِنْ بَنِيهِ وَبَنَاتِهِ وَرَفَقَهُ (مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ) مِنَ الْأَرْلَادِ.

ذَهَبَ عُلَمَاءُ الظَّاهِرِ وَأَهْلُ السُّنُوكِ الَّذِينَ لَمْ يَصِلُوا إِلَى مَقَامِ التَّحْقِيقِ بَعْدَ إِلَى أَنَّ الصَّبْرَ هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى مُطْلَقًا، زَعَمَ مِنْهُمْ أَنَّ مَنْ يَكُونُ شَاكِيًا لَا يَكُونُ رَاضِيًا بِالْقَضَاءِ، سِوَاهُ كَانَتْ الشُّكَايَةُ إِلَى اللَّهِ أَوْ إِلَى غَيْرِهِ. وَسَبَّ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ حَكَمَ اللَّهُ فِي الْأَنْشَاءِ عَلَى حَدِّ عَدَمِهِ بِهَا وَمَا يَقَعُ فِي لَوْحُودِ الْمُقْصِي بِهِ الَّذِي تَطْلِبُهُ عَيْنُ الْعَبْدِ بِاسْتِعْدَادِهِ مِنَ الْحَضْرَةِ لِلْإِلَهِيَّةِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ لِحَكْمَ غَيْرِ الْمُحْكُومِ بِهِ وَالْمُحْكُومِ عَلَيْهِ، لِكُونِهِ نَسَبَةً قَائِمَةً بِهِمَا فَلَا يَلْزَمُ مِنَ ارْتِضَا بِالْحَكْمِ - الَّذِي هُوَ مِنْ طَرَفِ لَحْوٍ - الرِّضَا بِالْمُحْكُومِ بِهِ، وَمِنْ عَدَمِ الرِّضَا بِالْمُحْكُومِ بِهِ لَا يَنْزِمُ عَدَمَ ارْتِضَا بِالْحَكْمِ. وَتَمَّا لَزِمَ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ، لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَدَّ أَنْ يَرْضَى بِحَكْمِ سَيِّدِهِ؛ وَأَمَّا الْمُقْصِي بِهِ، فَهُوَ مُقْتَضَى عَيْنِ الْعَبْدِ، سِوَاهُ رَضِيَ بِذَلِكَ أَوْ لَمْ يَرْضَ. وَذَهَبَ لِمُحَقِّقُونَ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ إِلَى أَنَّ الصَّبْرَ هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى إِلَى غَيْرِ اللَّهِ، لَا إِلَى اللَّهِ، لِأَنَّ الشُّكَايَةَ إِلَى الْغَيْرِ تَسْتَنْزِمُ الْإِعْرَاضَ عَنِ اللَّهِ، وَهُوَ مَذْمُومٌ وَالشُّكَايَةُ إِلَى اللَّهِ تَسْتَلْزِمُ إِطْهَارَ لَعِجْزٍ وَالْمَسْكَنَةَ وَالْاِقْتِدَارَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَطَهَارَ أَنَّ الْحَقَّ قَدَّرَ عَلَى إِزَالَةِ مَرَجِبَاتِ الشُّكْوَى، وَكُلَّهَا مَحْمُودَةٌ.

قَالَ^(١) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي فَتَوَحَاتِهِ لِمَكِّيَّةٍ: «إِنْ كَانَ ادِّعَاءُ إِلَى اللَّهِ فِي رَفْعِ الضَّرِّ وَدَفْعِ الْبَلَاءِ يَنَاقِضُ الصَّبْرَ الْمَشْرُوعَ الْمَطْلُوبَ فِي هَذَا الطَّرِيقِ، لَمْ يُشْرَ اللَّهُ عَلَى أَيُّوبَ بِالصَّبْرِ» وَقَدْ أَتَى عَلَيْهِ بِهِ. بَلْ عَنَدَنَا مِنْ سِوَةِ الْأَدَبِ مَعَ اللَّهِ أَنَّ لَا يَسْأَلُ الْعَبْدُ رَفْعَ الْبَلَاءِ عَنْهُ، لِأَنَّ فِيهِ رَاحَةً مِنْ مَقْدُومَةِ الْفَقْرِ لِلْإِلَهِي بِمَا نَحْدَهُ مِنَ الصَّبْرِ وَقُوَّتِهِ. قَالَ الْعَارِفُ: «إِنَّمَا جَوَّعَنِي لِأَنْكِي». فَاعَارَفَ وَإِنْ وَحَدَ الْقُوَّةَ الصَّبْرِيَّةَ، فَيَعْرِضُ إِلَى مَوْصِلِ

(١) قَالَ - أَبِي الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَبِيٍّ الْحَافِي الْعَالِي،

فأزال بتلك لركضة آلامه، ونزع الماء، الذي هو سر الحياة لسرية في كل حي طبيعي. فمن ماء خلق، وبه برئ. فجعله رحمة وذكرى لنا وله. ورفق به فيما نذر تعليمًا لنا، لنتميز في الموفين بالدر. وجعلت لكفارة في أمة محمد ﷺ لتسترهم عنا يعرض لها من العقوبة في الحث. والكفارة عبادة،

الضعف والعبودية وحسن الأدب، فإِنَّ القوة لله جميعاً فيسأل ربه رفع لبلاء عنه أو عصيته منه إن توهم وقوعه. وهذا لا يناقض الركب بالقضاء، فإن البلاء إنما هو عين المقضى، لا القضاء. فيرعى بالقضاء ويسأل الله في رفع المقضى عنه؛ فيكون رصياً صابراً.

(وركض) أيوب عليه السلام (برجله)، أي صرب الأرض بها، ركضة صادرة (عن أمر ربه)، حيث أمره بها بقوله. ﴿رَكَضَ بِرِجْلِهِ هَذَا مُتَسَلِّياً وَتَرَكَّ﴾ [ص ٤٢]. (نأزال) ربه (بتلك الركضة آلامه) وأط بها أسقامه، (وتبع) أيضاً بها، أي بتلك الركضة، من تحت رجله (الماء، الذي هو سر الحياة) وأصلها، فإِنَّ الماء حي ما حيى من الأحسام الطبيعية العنصرية. فهو أصل الحياة (السارية في كل حي) جسماني (طبيعي) عنصري، فإن كل ما له حياة من الأجسام الطبيعية العنصرية خلق من الماء. إذ النطف التي يخلق منها الحيوان ماء وما يتكون بغير توالد، فهو أيضاً بواسطة لمائه المتعقبة. وكذلك انبثات لا تنبت إلا بالماء. (فمن ماء)، يعني النطفة، (خلق، وبه)، أي بالماء حين نزع من تحت رجله. (برئ) من الآلام والأسقام. فإنه عليه السلام لما ضرب برجله الأرض، سعت عين، فاغتسل بإحدهما حتى ذهب الداء من ظهره. ثم شرب من الأخرى، فذهب الداء من بطنه (فجعله)، أي جعل الله سبحانه الماء السبع من تحت رجله، (رحمة) من عنده (ودكرى)، أي تذكيراً، (لنا وله)، أي لأيوب عليه السلام. يعني حبه رحمة وذكرى لكن واحد منا ومنه: أم كونه رحمة له. فلما برئ به من الأسقام، وأما كونه رحمة لنا، فلأن حبه تذكيراً لنا، هو عين الرحمة. وأما كونه تذكيراً لنا، فلأن إذا سمعنا به أنعم عليه لصبره، برعب في الصبر على السوء؛ وأما كونه تذكيراً له، فالسعة إلى مآثر أحواله وأوقاته ويحور أن يكون قوله «لنا وله» شراً على غير ترتيب اللف بأن يكون رحمة به وذكرى لنا، وفي بعض النسخ «رحمة له وذكرى لنا وله»، فيكون رحمة بالسعة إليه عليه السلام وذكرى بالنسبة إلى الكل.

(ورفق) الله سبحانه (به)، أي بأيوب، ورخص به (فيما نذره) حين حلف في مرضه بصبرين امرأته مائة إن برئ. فمن برئ، أمره الله سبحانه أن يأخذ صعثاً، أي حرمة من الحشيش يصرب بها امرأته فحلل الله يمينه بأهول شيء عليه وعليها،

والأمر بها أمر بالحث إذا رأى خيراً مما حلف عليه، فراعى الأيمان. وإن كان في معصية، فإنه ذاكر لله. فيطلب العضو الذكور نتيجة ذكره إياه سبحانه. وكونه في معصية أو طاعة حكم آخر لا يلزم الذكور منه شيء.

أحسن خدمتها إياه ورضاه عنها. ثم إنه سبحانه أحرد بذلك (تعليماً) وبرحماً (لنا، لنتميز) بهذا ارفق والترخيص (في الموفين بالنذر)، أي فيما بين الذين يؤتون بذورهم وأيمانهم، فإن هذه الرحمة بانية. وعن النبي ﷺ أنه أتى بمحدث قد خست بأمة، فقال: «خذوا عثكالا فيه مائة شمرخ، فاصربوه بها ضربة»^(١).

(وجعلت الكفارة) وشرعت (في أمة محمد ﷺ لسترهم) الكفارة (عما يعرض لها)، أي لهذه الأمة، ويتوجه إليها (من العقوبة) الوافعة (في) مقبسة (الحدث) في الأيمان. وفيه إشارة إلى أن الكفارة من «الكفر» بمعنى الستر، سُميت بها لأنها تستر الحالف وتحفظه عما يعرض له من عقوبة الحدث. (والكفارة عبادة) مأثور بها (والأمر بها) قبل الحدث (أمر بالحدث)، ضرورة توقف تحققها على تحققه، فيكون الحدث أيضاً مأثور به، لكن (إذا رأى) الحالف (خيراً مما حلف عليه، فراعى الله) سبحانه (الأيمان)، أي راعى حقها لاشتغالها على ذكره تعالى حيث شرع الكفارة المانعة عن أن يعرض للحالف عقوبة (وإن كان) الحالف (في معصية) سبب الحدث، (فإنه)، أي الحالف، (ذاكر لله) في يمينه ببعض الأعضاء (فيطلب العضو الذكور) منه وهو لسان - (نتيجة ذكره إياه سبحانه) من ارحمه والثواب وحفظه مع سائر الأجزاء من تعقاب، فإنه باجراً الذكور يحفظ باقي الأجزاء، كما يحفظ للعالم بوجود الكامل، لذي يعبد الله في جميع أحواله، فكما أن الدنيا لا تحرب، ولا يتأصل ما فيها، ما دام الكامل فيها، فكذلك وجود العالم الإنساني يكون محفوظاً بلعناية الإلهية ما دام جزء منه ذاكراً للحق سبحانه. وكونه، أي كون الحالف، (في معصية أو طاعة حكم آخر لا يلزم) العضو (الذاكر منه)، أي من ذلك لحكم، (شيء) من عقوبة ومثوبة؛ فإن الإنسان - من حيث أنه مركب من حقائق مختلفة روحانية أو جسمانية - كثير، ليس أحدي العير، وإن كان من حيث كنه المجموعة أحدياً. وما يلزم من طاعة جزء ما ومعصيته طاعة جزء آخر ومعصيته.

أعني أن البليات والمحس التي تلاحق بالأنبياء ولأكابر من ههنا تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لكل قسم منها موجب وحكم ونمرة

(١) رواه ابن أبي شيبة في السنن الكبرى، الصريح في لحنه بصيب الحدود. ، حديث رقم (٧٣٠٥) [٤] / ٣١٢ ورواه أبو بكر الشيباني في الآحاد والمثني برقم (٢٠٢٤) [٤] / ٧٤. ورواه غيره.

فتارة تكون بالسببة إلى بعض مصاقر لقلوبهم ومتنعمات لاستعداداتهم الوجودية المحسولة، ليتهينوا بتلك الأمور لقول ما يتم به لهم أذواق مقدماتهم التي حصلوها، ولم يكمل لهم التحقق بها. فيكون تلبسهم بتلك المحن سبباً لاستيغاثهم دوق مقامهم لتناقص وترفيعهم فيه إلى ذروة سامية الموجب للاطلاع على ما فيه، فإنه من لم يتكلم على المقام - أي مقام كان - ولم يترجم عنه بطريق المحصر لأصوله والاستشراف على جملة ما فيه - فإنه إنما يتكلم على ذوقه من ذلك المقام - ليس بحاكم عليه ولا محيط به - فافهم

وموجب لقسم الثاني هو سبق علم الحق سبحانه بأن المقام الفلاني سيكون لزيد، لا محالة، مع علم الحق أيضاً أن حصول ذلك لمقام بمن قُدر حصوله له لا بد وأن يكون للكسب فيه مدخل، فلا يتمنخض الموهبة الدتية فيه فإن ساعد القدر الإلهي والتوفيق بارتكاب الأعمال التي هي شروط في حصول ذلك المقام، كان ذلك؛ وإن لم يساعد لقدر ولم يفد العمر باستيفاء تلك الأعمال المشترط ارتكابها للتحقق بذلك المقام، أرسل الله المحن على صاحب لمقام ورزقه الرضا بها واصبر عليها وحس النفس فيها عن الشكوى إلى غير الله ولا استعانة في رفعها بسواه. فكان ذلك كله عوضاً عن تلك الأعمال المشترطة فيذكرها وقائمة مقامها. فحصل المقام المقدر حصوله لصاحبه بالشروط التي يتوقف حصوله عليها، فإن الصبر والرضا والإخلاص لله دور الالتجاء إلى غيره وطلب المعونة من سواه كلها أعمال باطنة يسري حكمها في الأحوال الظاهرة، كالنية ونحوها. فاعلم ذلك وتدبر ما ذكر لك؛ تعرف كثيراً من أسرار محن أيوب عليه السلام وما ابتلي به وثمراته.

وأما موجب القسم الثالث، فهو سعة مرآة حقائق الأكابر المصهية للحضرة الإلهية لمترحم عنها بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِرٌ﴾ [الحجر: ٢١]. فمن كانت مرآة حقيقته أوسع، كان قوله ممّا في الحضرة وحطه منها أوفر. فكما أن حظهم ممّا يُعطي السعادة ويثمر مزيد القرب من لحق سبحانه والاحتطاء بعطائه الاحتصاصية أوفر، فكذلك قبول ما لا يلائم الطبع والمراح العنصري الذي به تحت الجمعية، وصيحت المصاهاة المذكورة، يكون أكثر.

فافهم، فقد بين لك أسرار المحن ولبلايا المختصة بالأكابر محصورة الأنسام. وأما الخصيصة بعموم المؤمنين، فهي وإن كانت من بعض فروع القسم الأول، لكن قد أخبرت الشريعة بأحكامها وثمراتها؛ فلا حاجة إلى ضبط القول فيها. والله المرشد.

[٢٠] فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

[٢٠] فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

إنما اختصت الكلمة اليحيوية بالحكمة لجلالية لأن من شأن الحلال الفهر ما يقال له «الغير» و«السوى» وإثبات الوحدة الإطلاعية ونفي ما يشعر باشوية على ما هو مقتضى لتعينات الحلاتية، ولذلك يستلزم لأولية والخفاء. وكان في يحيى أيضاً هذه الوحدة حتى لا تغاير بين اسمه وصفه وصورته ومعناه، وبه صار مطهراً للأولية بأن لم يكن له سمياً قله.

وأيضاً كن الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والحشية والحزن والبكاء والحذ والجهد في العمل والهسة والرقّة ولحشوع في القلب. رُوي أنه بكى من خشية الله حتى خذت الدموع في خده أخايد. وكان لا يضحك إلا ما شاء الله. وورد في الحديث ما معناه أن يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا، فقال يحيى لعيسى كالمعائب له لبسطه: «كأنك قد أمنت مكر الله وعدبه». فقال عيسى: «كأنك أبيت من فضل الله ورحمته». فأوحى الله إليهما أن «أحكما إلي أحسنكما طئاً بي»^(١). وكل ذلك من مقتضيات حضرة اجلال والقيام بحقها. ولذلك قُتل في سبيل الله، وقُتل على أدمه سبعون ألفاً حتى سكن دمه من فورانه.

علم أنه ليس في الوجود موجد يستهلك كثرة صفاته وأفعاله في وحدة ذاته بحيث يضمحل لديها كل عدد ومعدود إلا الحق سبحانه. فمن عناته شأن يحيى عليه السلام أن جعل له من هذا الكمال نصيباً، فأقامه مقام نفسه. فأدرج اسمه وصفته وفعله في وحدة ذاته بأن جمع في اسمه بين الدلالة على ذاته وبين الدلالة على صفته وفعله، فأتحد الكل بحسب الوجود اللعظي: أم دلالته على ذاته، فللعنمية؛ وأما على فعله، فلأثمة صيغة فعل بدل على إحيائه ذكر زكريا عليه السلام؛ وأما على صفته، دلالة ليس

(١) أورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، الأصل الحادي عشر واثنتان في لمصافحة وسره، [١٣/٣] وبصه روي أن يحيى بن زكريا عليهما السلام إذا لقي عيسى عليه السلام بدأ بالسلام نفسه عليه وكان لا يبقاه، لا ياث متسماً ولا يبقى عيسى إلا محروناً شه لبكي فقال له عيسى إنك نسيم نسيم رحل يصح كأنك أمر فقل يحيى إنك لتعيس تعيس رجل يبكي كأنك آيس فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام أن أحكما إلي أكثركما تبسماً.

أنزله منزلته في الأسماء، فلم يجعل له من قبل سمياً. فبعد ذلك وقع الاقتداء به في اسمه ليوجع إليه.

وأثرت فيه همة أبيه لما أشرب قلبه من مريم، فجعله حصوراً بهذا التحيل. والحكماء عثرت على مثل هذا؛ فإذا جامع أحد أهله، فلخيل في نفسه عند نزول الماء أفضل الموحودات، فإن الولد يأخذ من ذلك بحظ وافر، إن لم يأخذ كله.

إحياءه ذكر زكرياً إلا للاتصاف بصفاته والظهور بها.

ولم كانت الوحدة مستلزم الأولى وعدم المسوقية بالغير، (أنزله)، أي أنزل الله يحيى، (منزلته)، أي منزلة نفسه تعالى. (في) أولية (الأسماء)، فكما كان لاسمه سبحانه الأوليه - أعني الاسم «الله»، حيث لم يسّم به غيره سبحانه قبله ولا بعده - كذلك أعطاه الأوليه في الاسم. (فلم يجعل له). أي ليحيى، (من قبل). أي قبل تسميته بـ «يحيى»، (سمياً)، أي مشاركاً له في هذا الاسم. والمرد بأولية اسم الشيء أن يكون اسميته وعلميته أولاً بالسه إلى ذلك الشيء، لا إلى غيره. (فبعد ذلك)، أي بعد أن أعطاه الأوليه في ذلك الاسم، (وقع) من غيره (لاقتداء به)، أي يحيى، (ففي اسمه) هذا، (ليرجع إليه)، ونجعل أصلاً في لتسمية بهذا الاسم. فمن سُئِلَ به إنما سُئِلَ به على سبيل التطفل والتبعية. (وأثرت فيه)، أي في يحيى، (همة أبيه) زكرياً عليه السلام. فإنّ الهمة من الأسباب الناطقة - (لما أشرب قلبه)، أي قلب أبيه زكرياً، (من) حث (مريم)، فإن أول الأسباب في وجود يحيى استحسان أبيه عليهما السلام حال مريم. فتوخه بهمة ملتحناً إلى رته بدعائه. فاستجاب له رته ورزقه يحيى عليه السلام. (فجعلله) الله أو أبوه (حصوراً) لم يقرب النساء، حصراً لنفسه، أي معاً لها عن الشهوات. (بهذا التحيل)، أي بسبب تخيله مريم واستحسانه أحوالها عند إرساء همة على وجود يحيى. وفي بعض النسخ: «فجعلله حصوراً هذا التحيل»، على أن يكون «هذا التحيل» فاعلاً لقوله «جعله».

(والحكماء عثرت) وطُعت (على مثل هذا، فإذا جامع أحد أهله، فليخيل هو في نفسه) وأهله أيضاً في نفسها (عند إنزال الماء) في رحمها (أفضل الموجودات) المستحضرة عنده، (فإن الولد يأخذ من ذلك التحيل بحظ وافر) وبصيب كامل من الأمر لتحيل وأحواله وأوصافه وأخلاقه، (إن لم يأخذ كله). وذلك لأن الولد إنما يتكون بحسب ما علب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسمانية والصور الذهنية الخيالية فالصورة التي يشهد الولدان أو يتحيلانها حال بموافقة لها تأثير عظيم في حال الولد؛ حتى قيل: «إن امرأة ولدت ولداً صورته صورة لشره، وحسبه جسم الحية. ولما سُئِلَت عنها، أخبرت بأنها حين الموافقة رأّت حية».

[٢١] فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

لما فاز زكريا عليه السلام برحمة الربوبية، ستر بداءه ربه عن أسماع الحاضرين. فتداه سزّه، فأنج من لم تحر العادة بإنتاجه: فإن العقم مانع، ولذلك

[٢١] فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أن سر وصف حكمته بالحكمة المالكية هو من أجل أن العالب على أحواله كن حكم الاسم «المالك»، لأن الملك الشدة، والملوك الشديدي، وأن الله ذو القوة لمتين، فأئده الله بقوة سرت في همته وتوخيه، فأنمرت الإجابة وحصول المراد.

وقد علمت أن الهمة من الأسباب لئاطنة؛ ولأسباب الباطنة أقوى حكماً من الأسباب الظاهرة لمعتادة وأحق نسبة إلى الحق. ولهذا كان أهل عالم الأمر أتم قوة من أهل عالم الخلق وأعظم تأثيراً. ونصاً فلندكر قضية ﴿وَأُصْطَفَا لَهُ زَوْجَةً﴾ [الأنبياء: ٩٠]؛ فإنه لولا إمداد الحق زكريا وروحته بقوة عيبية ربانية خرحة عن الأسباب لمعتادة، ما صلحت زوجته، ولا تيسر لها الحمل منه. ولهذا لما بشره الحق بيحيى، استغرب ذلك وقال: ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ بِهِ غُلْمٌ وَكَانَتْ أَمْرًاى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكَبَرِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٨] فأحابه الحق تعالى بصوله: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، أي وإن كان حصول مثل هذا من جهة الأسباب الضامرة صعباً، بل متعذراً، فإنه بالنسبة إلى ذي القدرة التامة والقوة والمنة هين. ثم إنه كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجته، تعدت مهما إلى يحيى. ولذلك قال له الحق سبحانه: ﴿يَبَشِّرْهُ بِبَقَرَةٍ﴾ [مريم: ١٢]. فاعلم ذلك، والله الهادي.

(لما فاز زكريا عليه السلام برحمة الربوبية)، بمعنى اترية بالنعمة والمدد والقيم بما فيه صلاحه، وبمعنى لإصلاح أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَأُصْطَفَا لَهُ زَوْجَةً﴾ [الأنبياء: ٩٠]، (ستر تداه ربه) ودعاهه بذه سحنه (عن أسماع الحاضرين). فتداه بسره) ليكون أجمع للهمة وأبعد عن لتفرقه، ويكون أقوى تأثيراً. فأنج بداهه الخفي لقوة تأثيره (من لم تحر العادة بإنتاجه)، وهو يحيى، الذي ولد بين شيخ قار وعجور عقيم لم يعهد إسحها، (فإن العقم مانع) من الإنساح. (ولذلك)، أي لكون لعقم مانعاً

قال: «الريح العقيم»، وفرق بينها وبين «اللواقح». وجعل الله يحيى ببركة دعائه وارث ما عنده، فأشبهه مريم، ووارث جماعة من آل إبراهيم.

من الإنتاج، (قال الله سبحانه ﴿الْزَيْجَ الْعَقِيمَ﴾ [الذاريات: ٤١]). فوصف سبحانه الريح بالعقم لعدم إنتاجها خيراً، (وفرّق بينها)، أي بين الريح العقيم، (وبين «اللواقح»)، فـ «اللواقح» ما أنتجت خيراً من إنشاء سحب ماطر، و«العقيم» ما كانت لحلافها، فالعقم أينما كان مانع من الإنتاج.

(وجعل الله يحيى ببركة دعائه)، أي دعاء زكريّا عليه السلام حيث قال: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَاتِّبَاءً يَرْتِ وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥ - ٦]، (وارث ما عنده) من العلم والنبوة والدعوة إلى الهداية والإبعاد عن الضلالة وغيرها. (فأشبهه) يحيى عليه السلام (مريم) في الوراثة، لأنه لما كفل زكريّا عليه السلام مريم وتصدى لتربيتها، أورث فيها بعض صفاتها الكمالية، فهي ترث ما عنده؛ أو في الحصرية، لأنها كانت من جملة ما كان عبد زكريّا لكفالته إياها، فلما ورث يحيى ما عنده، ورث بعض صفاتها، فأشبهها فيه. وكذلك جعله (وارث جماعة من آل إبراهيم) من الأنبياء والأولياء والعلماء في الأمور المذكورة آنفاً.

[٢٢] فص حكمة إيناسية في كلمة الياسية

يقول. «أحسن الخالقين»، ويقول الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾. فخلق الناس التقدير، وهذا الخلق الآخر الإيجاد.

[٢٢] فص حكمة إيناسية في كلمة الياسية

إنما حصّت الكلمة الإلياسية بالحكمة الإيناسية لأنه عليه السلام قد علب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأُس بهم، كما أنس بواسطة جسمانيته بالإنس. فقد أنس بالطائفتين وخلط الفريقين. وكان له من كل منهما رفقاء يأنس بهم. وبلغ من كمال الروحانية مبلغاً لا يؤثر فيه الموت، كالخضر وعيسى عليهما السلام.

قال رضي الله عنه: «إلياس هو إدريس. كان نبياً قبل نوح عليه السلام. ورفع الله مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن - وهو فلك الشمس. ثم بُعث إلى قرية بعليك، ثم مُنل له نفاق الجبل المسمى «السان» عن فرس من نار، وجميع آياته من نار. فلما رآه، ركب عليه، سقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة».

(يقول) إلياس عليه السلام مخاطباً لقرمه العاكفين على عبادة صنم كانوا يستنونه «بعلاً». ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [الصافات: ١٢٥]؛ جعل عليه السلام صفة الحالقية مشتركة بين الحق سبحانه وبين من سواه (ويقول الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾) [النحل: ١٧]، أثبت الخلق لذاته ونفاه عن سواه. فليس الكلامين بحسب الظاهر تدافع وتناقض. فأشار رضي الله عنه إلى التوفيق بينهما بقوله، (فخلق الناس) المفهوم من كلام إلياس عليه السلام هو (التقدير) - فإن الخلق في اللغة جاء على ثلاثة معانٍ: أحدها التقدير؛ يقال: «خلقت النعل»، إذا قدرته وثانيتها اجمع، ومنه «الحليقة» لجماعة المحلوقات. وثالثها بمعنى انقطع؛ يقال: «خلقت هذا على ذلك»، أي قطعت على مقدره. فمعنى كونه أحسن اخلاص أنه أحسن المُنْذِرِينَ.

(وهذا الخلق الآخر) المذكور في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، هو (الإيجاد) عرفاً شرعياً، لأن الموجد سبحانه يجمع بين الوجود والمهية ويقتطع من أشعة مطلق نور الوجود قدراً معيناً ويضيفه إلى الحقيقة الكونية بقطع نسبت من إطلاقه.

حال إدريس عليه السلام في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام. وكان كثير الرياضة، معلباً لقواه الروحانية على النفسانية، صانعاً في التزير. وقد تدرّج في الرياضة والسير إلى عالم القدس والتحرّد عن علائق إحسّ حتى بقي ستّ عشر سنة لم يَنه ولم يأكل ولم يشرب على ما نُقل. فعرّح إلى السماء الرابعة، التي هي محل القطب. ثم نزل بعد مدة بعلمك، كما ينزل عيسى عنه السلام على ما أخبرنا نبيّا ﷺ.

فكان «إليس» النبي ﷺ «والجبل المسمّى لبنان» حقيقته الحسمانية التي سلّم فيها الروحُ الإنساني الإلهي لبانتها وحاحتها من تكميل قواها بها وبها؛ و«انفلاقها» صورة الفرقان العقلي بين العالي الشريف والسافل لسحب من قواها وحقائق ذاتها؛ و«الصورة العرسية لمتثلة من نار» نفسه الناطقة، وهي نور في صورة مرس من نار، فالصورة البارية لشدة الشوق ولطلب الإرادي لإحرق القوى الشهوية وإحراق حجبها المانعة عن الانسلاخ والتقديس والطهارة عن الأوساخ، والصورة العرسية بحقيقة همته المترقّية إلى أعالي ذرى العروج؛ و«جميع آلاته» صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ واستفارقة عن الأدناس والأوساخ لأجل السير والسلوك الروحي الذي كان يصدده. فلما أمر بالركوب عليه، ركبها، فسقطت القوى الشهوية منه عن التعلق بسملاذ الحسمانية الطبيعية. فبقي روحاً معزّداً عن الشهوات، كالملائكة والأرواح.

[٢٣] فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

لما علم لقمان أنَّ لشرك ظلم عظيم للشريك مع الله، فهو من مظالم العباد.

[٢٣] فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

الإحسان له ثلاث مراتب: أحدها فعل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي. قد عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ؛ إِذَا دَبَحْتُمْ، فَأَحْسِنُوا الدَّبْحَ؛ وَإِذَا قَتَلْتُمْ، فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ»^(١) الحديث وثانيها العبادة بحضور تامَّ كأنَّ العابد يشهد ربه، كما قال ﷺ: «الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»^(٢). وثالثها العبادة على المشاهدة دون «كأنَّ»، كما قيل لبعض الأكابر: «هَلْ رَأَيْتَ رَتَكَ»، فقال: «لَسْتُ أَعْبُدُ رَبًّا سِوَا رَبِّهِ».

وربما خضت الحكمة الإحسانية بالكلمة اللقمانية لأنه صاحب الحكمة، بشهادة قوله تعالى: ﴿وَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان ١٢]. والحكمة وضع الشيء في موضعه، فهي - أي الحكمة - والمرتبة الأولى من الإحسان من وادٍ واحد. وأيضاً الحكمة تستلزم الإحسان. فلذلك تُسبب حكمته إليه.

(لما علم لقمان أنَّ الشرك) بالله (ظلم عظيم للشريك مع الله)، لأنه، أي الشريك، وجود متعين هو عين الوجود الحق لمطلوع مع استعين الذي هو من جملة شؤونته ونجلياته، وقد اعتقده المشرك وجوداً مغايراً مشاركاً له تعالى في مرتبة الأنوذية. فوضعه في غير موضعه ووقعه في غير مرقعه، وليس المراد بـ «الظلم» إلا هذا. (فهو)، أي الشرك، (من مظالم العباد) عنده، لأن الشريك - كائناً ما كان - من جملة عباده سبحانه قال تعالى: ﴿يَنْ كُفْرُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِأَنِّي الرَّحْمَنُ عَبْدٌ﴾ [مريم ٩٣]. فالظلم في حقّه يكون من مظالم العباد. ولهذا بالغ في وصيته لابنه بعدم الإشراف، كما قال: ﴿يَسْتَوْفَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّكَ أَشْرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان ١٣].

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب الأمر بحسن الذبح، حديث رقم (٩٥٥) (١٥٤٨/٣) وابن حبان في صحيحه، كتاب الذبائح، حديث رقم (٥٨٨٣) (١٣/١٩٩). ورواه غيرهما.

(٢) رواه البخاري في صحيحه باب سؤال حنبل السبي ﷺ، حديث رقم (٥٠١) (١/٢٧) وابن لا شريك بالله. ، حديث رقم (٤٤٩٩) (٤/١٧٩٣) ورواه مسلم في صحيحه، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. ، حديث رقم (٨) (١/٣٦) وحديث رقم (٩) (١/٢٩). ورواه غيرهما.

وله الوصايا بالجناب الإلهي، وصايا المرسلين، وشهد الله له بأنه سبحانه آتاه الحكمة - فحكم بها نفسه - وجوامع الخير.

[١٣]. وكما أن الشرك ظلم للشريك، فكذلك هو ظلم للمربية الإلهية، فإنه حكم بانقسامها واشتراكها، مع أن الأمر في نفسه لا يقبل الاشتراك.

(وله)، أي للقمان، (الوصايا بالجناب الإلهي)، من الإيمان به وعدم الإشراك معه والالتزام بأوامره والالتقاء عن ما نهى عنه، (مثل وصايا المرسلين)، كما حكى الله سبحانه بعضها في سورته من القرآن. (وشهد الله له)، أي للقمان، (بأنه سبحانه آتاه الحكمة) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]. (فحكم) لقمان، أي قند وصبط، (بها)، أي بتلك الحكمة، (نفسه). ومن بقدر على صبطه عن التصرفات الغير المرضية والأفعال الغير المفيدة والآراء والتصورات لفسدة؟ (ولما آتاه الحكمة، آتاه (جوامع الخير) أيضاً، أي الخيرات لجامعة الشاملة لحربت كثيرة، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [لقمان: ٢٦٩].

[٢٤] فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

هارون لموسى بمنزلة نواب محمد بعد انفصاله إلى ربه . فليظن الوارث من يرث وديما استتيب . فتعينه صفة ميراثه ليقوم فيه مقام رب المال ، فمن كان على أخلاقه في تصرفه ، كان كأنه هو .

[٢٤] فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم أن الإمامة المذكورة في هذا الموضع . سم من أسماء الخلافة . وهي تنقسم إلى إمامة لا واسطة بينها وبين حضرة الألوية وإلى إمامة ثابتة بالواسطة . والتعير عن الإمامة الخالية عن الوسطة مثل قوله تعالى للخليل عليه سلام : ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [المقرة ١٢٤] ؛ والتي بالواسطة مثل استخلاف موسى هارون عليهما السلام على قومه حين قال له : ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف : ١٤٢]

إذا عرفت هذا ، فنقول ، كل رسول بُعث بالسيف ، فهو خليفة من خلفاء الحق ، وإنه من أولي العزم . ولا خلاف في أن موسى وهارون عليهما السلام بُعثا بالسيف . فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة . فهارون له الإمامة التي لا واسطة بينه وبين الحق فيها ، وله الإمامة بالواسطة من جهة استخلاف أخيه إياه على قومه . فجمع بين قسمي لإمامة ، فقويت نسبته إليها . فلذلك أضيفت حكمته إليها دون غيرها من الصفات . فاعلم ذلك .

(هارون لموسى) عليهما السلام حين استخلفه على قومه وذهب لميقات ربه (بمنزلة نواب محمد) لمحمد (عليه السلام بعد تفصاله) عن هذه الشأ العنصرية داهياً إلى ربه . فكما أن نواب محمد (عليه السلام) من الكمل والأقطاب ورثته وخلفاؤه في أمته . يتصرفون فيهم كتصرفه (عليه السلام) ، فكذلك كان هارون وارثاً لموسى عليهما السلام وخليفة عنه في قومه ومتصرفاً فيهم مثل تصرفه .

(فليظن) الولي (الوارث) الذي يرث من قبله من الأنبياء (من يرث منهم) ، فإن الوارث إم محمدي أو غير محمدي ، والغیر المحمدي إما وارث لموسى أو عيسى أو إبراهيم أو غيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين (و) لينظر الوارث أيضاً (فيما استتيب) ، أي في أي شيء أريد نيابته ووراثته ، إما في العلم والحال والمقام جميعاً .

أو في العلم دون الحال والمقام، أو في العلم والحال دون المقام، كذي مقام ينصيح بحال ذي حال في مقام آخر يوجب العلم والحال، بما تأثيره الروحاني أو بكلامه وإرشاده؛ فيسري العلم والحال. هذا سرّي عنه، اصبح بحال مقام هو فيه. (فتبعته)، أي لولي الوارث، (صحة ميراثه) وقوة وراثته للنبي المورث (ليقوم فيه)، أي فيما استُشيب، (مقام) ذلك النبي الذي هو بمنزلة (رب العالم) يأخذ العلم مثلاً من المأخذ الذي أخذ النبي المورث أيضاً منه، فإن علوم الأسياء كانت إلهية وهبة وكشفية بالتجلي، لا بالكسب والتعقل. فوجب أن تكون الوراثة الحقيقية كذلك رهيبة، لا بقلية ولا عقلية. فترث لولي الوارث العلم من المعدن الذي أخذه النبي والرسول عنه، فليس العلم ما يتناقله الرواة بأسانيدهم الطويلة، بل ذلك منقول يتضمن علوماً لا يصل إلى حقيقتها وفحواها إلا أهل الكشف واشهود. والسي الرسول إنما أخذ العلم عن الله، لا عن المنقول. فلورث لحقيقي إنما هو في الأحد عن الله، لا عن المنقول. قال سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه لبعض علماء الرسوم ونقله الأحكام والآثار والأخبار «أخذتم عنكم ميتاً عن ميت، وأحدت علماً عن الحي لدي لا يموت». وكذا الحال في الأحوال والمقامات. فمن لم يأخذها عن الله كما أخذ الأولون عنه تعالى، بل حفظ كلماتهم ومقالاتهم وروى عنهم، فليس ورثاً عن حقيقة، بل بالمجاز.

(فمن كان) من الأولياء الوارثين (على أخلاقه). أي على أخلاق النبي المورث وصفاته، (في تصرفه) فيما يرثه يعطائه غيره أو في الخلق بالإرشاد والتكميل، (كان) ذلك الولي لوارث (كأنه هو) ذلك لنبي المورث بعينه، كما قال عليه السلام: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»^(١).

اعلم أن الأولياء الوارثين يأخذون العلوم والأحوال والمقامات عن أرواح الأنبياء الذين كانوا فيها قبلهم. ويصل إمداد هؤلاء من أرواحهم ومنهم من يأخذها - كما ذكرنا - عن الله، إما في مواد تلك الرسل والأنبياء أو في لحصرات الإلهية. والوارث المحمدي يأخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله ﷺ بحسب نسبته منه. والأعلى يأخذ عن الله في الصورة المحمدية أو عن روح خاتم النبوة الحاضرة المحمدية أو عن الله فيه كذلك. فالمقامات الإلهية والأحوال والعلوم معمورة أبداً بعد الأسياء بالوراثة

(١) أورده المعجوني في كشف الحجاب، حديث رقم (١٧٤٤) (٢/٨٣) قال المصنف في كتبه (بصر للقدیر) [٢٨٤/٤]. وهذه سنن لحافظ العراقي عما شنهر على لأسنة من حديث علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل فقال لا أصل له ولا يسد هذا للفظ ويعني عنه «العلماء ورثة الأنبياء» وهو حديث صحيح رواه أبو نعيم والديلمي عن علي أمير المؤمنين.

المحفديين وغير المحفديين. ويسمّيهم المحقق «أنبياء الأولياء»، كما أشار إلى ذلك رسول الله ﷺ بقوله «علماء أمّتي كأنبيا بني إسرائيل»^١ وفي رواية، «أنبياء بني إسرائيل»، بلا كاف التشبيه. والروايتان صحيحتان. فلاحدون عن أرواح المرسل من كونهم رسلاً ليست علومهم وحوالهم ومقاماتهم جميعاً حادثةً محطّةً والآحدون علومهم عن الله في الصورة المحمّدية الختمة هم الكفل من أنطاب المقامات وأكمل الكمل وراثّة أجمعهم وأوسعهم إحاطةً بالمقامات والعلوم والأحوال والمشهد، وهو خاتم الولاية الحاضرة المحمّدية في مقامه الحتمي. فورثه أكمل الوراثة في الكمال والسعة والجمع والإحاطة لعلوم رسول الله ﷺ وأحواله ومقاماته وأخلاقه، ويطبقه في الجميع.

[٢٥] فص حكمة علوية في كلمة موسوية

[٢٥] فص حكمة علوية في كلمة موسوية

ثم حصت لحكمة العلوية بالكلمة الموسوية لعلو مرتبة موسى عليه السلام ورحمته على كثير من ارسنل بأمور أربعة: أحدها أحده عن الله بدور وساطة منك وغيره الثاني كتابة لحق به التوراة بيده. الثالث قرب بيته من مقام لجمعية التي حص بها نبي ﷺ. المشار إليه بقوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَمْ فِي الْأَلْوَانِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥] وباعتناء الحو به. لما وفر حفظه من عطايا اسمه «الطاهر»، أراد أن يريه طرفاً من أحكام الاسم «الطهر» ليجمع بين الطرفين، فجمع بينه وبين الخضر عليهما لسلام، وأراه أنموذجاً من أحكام الإراة. فعلم الفرق بينها وس الأمر. الرابع إحصار نبي ﷺ في حديث القيامة حل عرض الأمة عليه ﷺ أنه لم ير أمة سبي من الأنبياء أكثر من أمة موسى عليه السلام، وقوله أيضاً ﷺ: «لا تفضلوني على موسى فإن الناس يصعقون». فأكون أول من يفيق، فأحد موسى بامسئ بقائمة العرش. فلا أدري أخوزي بصعفه لطور أو كان من ستنى الله تعالى»^(١).

اعلم أنه لما أراد الله سبحانه إظهار آياته لكلمة في الكلمة الموسوية، وسرى حكم هذه الإراة في لأسباب العلوية والسفوية من لأوضاع لمسكة والحركات السماوية المعة لمواذ العالم والامترحات العصرية والاستعدادات الفنية، المهنة لظهور ذلك، وقرب زمان ظهوره، تعيب أمرجة كثرة بحسب حقائق ما في لروح لموسوى قل نعتز مزاحه الكامل السوي فعلقت بها روح حربية. وكان حكمه الزمان أحروا

(١) روه الإمام أحمد في مسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٥٧٦) [٢/٢٦٤] وبصه. عن أبي هريرة
 عن استب رحلان رحل من لمسلمين ورحل من اليهود فقال المسمم ولدي صطفى محمداً على
 لعائمين وقت اليهودي والذي اصطفى موسى على العائمين فعصب مسلم فلقه عن اليهودي فأنى
 ليهودي رسول الله ﷺ فأحمره بذلك فدعاه رسول الله ﷺ فسأله فاعترف بذلك فقال رسول
 الله ﷺ: «لا تخيروني على موسى فإن ليس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يقو فأحد موسى
 ممسكاً بجانب العرش فما أدري أكون يمين صديق فأعاق فني أم كان من استشه الله عز وجل»

سرت إليه حياة كل من قتله فرعون من أحله. ففراره لما خاف إنما كان لإبقاء حياة المفتولين، فكأنه فرّ في حق الغير. فأعطاه الله رسالة والكلام والإمامة، التي هي الحكم. كلمه الله تعالى في عين حاجته لاستفراغ همه فيها. فعلمت أن لجمعية

فرعون أن هلاكه وهلاك ملكه يكون على يدي موبود موبد في ذلك الزمان فأمر فرعون بقتل كل من يولد من أبناء بني إسرائيل حذرًا مما قضى الله وقدر ولم يعلم أن لا مردًا لفصائه ولا معقب لحكمه. فكان ذلك سببًا لاجتماع تلك الأرواح في عالمها وانضمامها إلى روح موسى وعدم تفرقها وابتنائها عنه بالتعلق البدني ولا بعمار في عالم الطبيعة. فتقوى بهم، واجتمعت فيه حواصنهم، واعتصد بفواهم وكان كل ذلك اختصاصاً من الله لموسى وتأييداً لإمداده بتلك الأرواح، كإمداده بالأرواح السماوية. فلما تعلق لروح الموسوي بده، تعاضدت تلك الأرواح - كالأرواح السماوية - في إمداده بالقوة واصصرة، وسرب إليه حياتهم. وإلى ذلك أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله.

(سرت إليه)، أي إلى موسى عليه السلام. (حياة كل من قتله فرعون) وقومه من أبناء بني إسرائيل (من أحله)، أي من أجل موسى، يعني لإرادة فتنه، فإنهم ما قتلوا أحداً من هؤلاء الأبناء إلا على توهم أنه موسى. أو المراد أنهم قتلوا كل واحد منهم من أجل موسى لسأيد بروحانينهم، وتسري إليه حياتهم فكان قتلهم في حقيقة لأجله عليه السلام، وإن لم يكون فرعون وقومه شعور بذلك ولما كانت حياتهم سرية إليه، (ففراره)، أي فرر موسى عليه السلام من فرعون وقومه. (لما خاف) منهم أن يقتلوه، (إنما كان لإبقاء حياة المفتولين) في ضمن حياته، لا لإبقاء حياته فحسب (فكأنه فرّ) شفقة ورحمة (في حق الغير)، الذي هو هؤلاء الأبناء المفتولون

(فأعطاه الله) سبحانه بواسطة تلك الرحمة والشفقة (الرسالة)، التي هي خصوص مرتبة في النبوة، (و) كذلك أعطاه (الكلام) بغير واسطة (والإمامة، التي هي) خصوص مرتبة في الرسالة ولقب من ألقب بالخلافة، التي هي (الحكم)، أي الحكم والنصرف في العام. ثم إنه لما أعطي موسى عليه السلام الكلام، (كلمه الله تعالى) بالتجلي الصوري المثالي في (عين حاجته)، أي في صورة عين ما مست إليه حاجته، يعني النار، (لاستفراغ همه)، أي بذل همه بالكلية، (فيها)، أي في تحصيل حاجته، التي هي النار فتجلى له الحق سبحانه في صورته يتقبل على الحق استجلى الطاهر على صورة مطلوبه ولا يعرض عنه؛ إذ لو تجلى له في صورة غير الصورة النارية، لكان يعرض عنه ويتقبل على مطلوبه لاجتماع همه عليه ولو أعرض، لعاد حكم عمل إعراضه عليه، فكان يعرض عنه الحق أيضاً محازاةً له.

مؤثرة وهو الفعل بالهمة ولما علم من علم مثل هدا، ضل عن طريق هداه حين اهتدى غيره به. فأقامه مقام القرآن في المثل المضروب، نقل تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ وهم لخارجون عن طريق الهدى، الذي هو فيه.

(فعلنا) من تجلّى الحق سبحانه له في الصورة البارة لاجتماع همته عليها (أو الجمعية مؤثرة. وهو)، أي لجمعية - وتذكير الصمير باعتدال الحبر (الفعل) وتأثير (بالهمة)، التي هي القصد والتوجه بجميع القرى. (وبما علم) كون لجمعية مؤثرة (من علم مثل هذا) من المؤمنين المطيعين ومن غيرهم، (ضل) بعضهم (عن طريق هداه) صرفه جمعية همته في أمر غير مرضي، (حين اهتدى غيره)، أي غير ذلك البعض، به، أي بالفعل بالهمة والجمعية حيث يصرفه في أمر مرضي. (فأقامه)، أي أقام الله سبحانه الفعل بالهمة والجمعية، (مقام القرآن) - الذي له جمعيه جميع ما في الكتب السماوية - (في المثل المضروب)، الذي ضربه في حقه (فقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]). وهم، أي «الفسقون» هم، (الخارجون)، فإن «لفسق» لغة هو الخروج عن القصد، أي وسط الطريق، وفي العرف الشرعي عبارة عن الخروج عن طريق الهداية. فالفسقون هم لخارجون (عن طريق الهدى، الذي هو)، أي ذلك الطريق، (فيه)، أي في القرآن، فكما أن القرآن يضل الله به كثيراً ويهدي به كثيراً، فكذلك الجمعية والفعل بالهمة يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً، كما عرفت. فهو قائم مقام القرآن في ذلك لوصف. وكان الشيخ رضي الله عنه أشار بهذا إلى بطن من بطن هذه الآية الميزة في شأن القرآن، فإن «القرآن» لغة هو الجمع، فافهم.

[٢٦] فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

جعل آيته بعد نتقده إلى ربه فأصع الآفة وأصع قومه، فأصاعوه. ولهذا قال

[٢٦] فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

«الصمد» يقال على ما لا جوف له تقول «هذا مصمود»، أي ليس بمجوف؛ ويقال للمقصد والمُلجأ: قال الله تعالى: ﴿أَنَّهُ أَضْمَدُ﴾ (الإخلاص: ٢٠) ولما كان خالد عليه السلام في قومه مطهر صمدية - يصمدون إليه في المهمات ويفصدونه في المنكبات، فيكشف الله عنهم بدعائه بلبابات - وكان دعوته إلى لأحد لصمد، ومشهده لصمدية، وهخبره في ذكره، الأحد الصمد، ختصت بحكمة الصمدية بكلمته عليه السلام.

لما استشرف خالد بن سنان عليه السلام كمال سؤة محمّد ﷺ وعلم أنه المبعوث رحمة للعالمين كافة، تمنى أن يكون له عموم إساءة رنبوة مستدة إلى لعنم الحاصل لمكافئة بما في السرخ بعد الموت، فإن العدة لا يفادون لأناء الأنبياء نقيادهم لإساءة من يسيء بعد أن يموت، فيحسب الله، فيحسب بما شاهد هنالك، فإن تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الحق أبع. لذلك (جعل)، أي خالد عليه السلام، (آيته) الدانة على نبوته (بعد انتقاله إلى ربه) باحوت، وما أظهر نبوته في الدنيا لذلك قال النبي ﷺ «إني أولى لناس بعيسى بن مريم، فإنه ليس بيبي وبنيه بي»، أي سي داع للخلق إلى الحق ومشرع (فأضاع الآية) حيث لم يظهرها في حياته؛ (وأضاع

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيهقي أن عيسى بن مريم إذا نزل، حديث رقم (٦٨٢١) [١٥/ ٢٣٣] وابن أبي شيبة في مصنفه حديث رقم (٣٧٥٢٦) [٧/ ٤٩٩] ورواه غيرهما، ورواه ابن حبان هي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا أعلم كرامة علة أمهاتهم شتى وديهم واحد» أوى أسس بعيسى بن مريم به ليس بيبي وبنيه بني وإنما نزل إذا رُتّموه فأعرفوه رحل مبروع إلى الحمة والياص بين مصرين كأنه يقطر و لم يصبه بلل فبقن الناس على الإسلام فبدو نصليب وقيل الخبرير وضع بحرية وبهلت لله في زمانه لئلا يكله إلا للإسلام وبهلت المسيح الدجال وتقع لأمة في لأرض حتى ترتع لأسد مع لأبل وسماز مع لمر والذنب مع لعنم ويدعب الصلح بالحيات لا تصرهم فيمكث في الأرض أربعين سنة ثم توفي لمصلي عليه المسلمون صلوات الله عليه.

النبي ﷺ في ستة «مرحباً مائة نبي أضاعه قومه». وما أضاعه إلا نوه، حيث لم يتركوا الناس ينشرونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد.

ثومه) أيضاً، إذ لم يُطِيعهم عندها (فأضاعوه)، أي أضاعوا وصيه ونم يلغوه مراده جزء له. (ولهذا)، أي لأن قومه أضاعوه، (قال النبي ﷺ في) حق (ابنته) حس حامت إليه ﷺ بعد لعنة: (مرحباً مائة نبي أضاعه قومه^(١)). انتهى الحديث ويقول الشيخ رضي الله عنه، (وما أضاعه إلا نوه، حيث لم يتركوا الناس) لمؤمن ينشرونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد) فيما بينهم لحمتهم الجاهلية

(١) رواه أبو زيد عمر لميري المصري في أخبار المدينة حديث رقم (٧٩٧) [١٦/٢٤١] ورواه الحاكم في المستدرک، ذكر بي الله وروحه عيسى بن مريم ، حديث رقم (٤١٧٣) [٢/٦٥٤] ووصفه رواية لميري كما في أخبار المدينة عن أبي بن عماره الحسبي قال كاتب بأرض الحجاز روى عن أبيه أن له حديثاً حره أرض بني عيسى تعنى لإبل يصونها من مسيرة ثمان ليل وربع خرج منها لعنق فذهب في لأرض فلا يرى شيئاً، لا أكنه ثم رجع حتى يعود إلى مكة وروى الله أن سأل عنها خالد بن سنان بن عيث بن مريظة بن مخزوم بن مالك بن خالب بن طليعة بن عيسى فقال لقومه يا قوم إن الله مريب أن أطفئ هذه النار التي قد أصورت بكم فليقم معي من كل بطن رجل قال أي هذا من عمارة الذي قام معه من جريمة قتل فخرج بها حتى انتهى إلى النار فحط خطأ على من معه ثم قال ياكم أن يخرج أحد منكم من هذا الحط فيحترق ولا يتوهم باسمي فأهبطت قال فخرج عمو من النار فأحدث بها حتى جعلنا من مثل كفة الأميران وجعل يبدو من حتى كاد يأخذ أظفارها فقلبت يا حاد أهلكنا آخر الدهر بقدر كلال وحسن بصريه ويقول هذا ما كان هدى الله مودى حتى عادت من حيث حامت وخرج يتبعها حتى ألحها في شر في وسط الحرة منها بخرج الد فاحسب فيها حاد وفي يده درة فإذا هو بكلال بحيث ترضهن بالحجارة وضرب النار حتى طفاها الله على يده.

ومعه ابن عمه يقال له عروة بن سنان بن عيث وأمه رقاش بنت صباح من بني ضبة فجعل يقول هلك خالد فخرج وعنده برءان يطفئان ماء من الحرق وهو يقول هذا كل هدى الله مودى أن هذا الله أن خالد بن سنان كذب ابن راعية المعري لأخرجن منها وجللي يندى.

فسمي سو عروة بني راعية المعري فهو اسمهم إلى اليوم ثم رآه حالداً جمع عساً وقد يعضرناه احقرنا بهذا القمع فحمررو فاستخرجوا حجراً فيه خط دقيق (فل هو الله حد الله الصمد) السورة كلها فصب احفصوا هذا الحجر لأن أضاعكم سبه أو فحصرهم فأحمرره شوب ثم أخرجوه فإياكم تسقوا ما دام محمراً فكنوا إذ أنحطوا أخرجوه فحمرره شوب فلم يابوا بمطروا ما دام محمراً فإذا كشمروا أقلعت أسماء ثم قال بن صاحبي هذه حنلى في كد وكد نلد في كدا وكدا في شهر كدا وكدا وهذا سميت من نعم المودود فمتوصرو به خيراً فإنه ششهد مشاهد أولاد مجاهد وهو أحيمر كادره نفع مولاة من المضرة نعم فارس لكره ولا تصيبكم حنثة من عدو ولا سبه ما كان بين أعيانكم

فما حصره الموت قد حفر، لي على هذه لأكنة ثم ادموني ثم رقوني ثلاثاً فدا مرت بكم عنه فيها حمر أسر فامسك لقر فأصاف به ناشوي تجدوني حياً أخركم ما يكون في آخر الدهر فمات وسموه حيث قال لهم ثم مكثوا أيام ثلاثة فدا الحمر كما وصف نارادو سبه فقال سو عيسى والله -

وقضته أنه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن. فخرجت نار عظيمة من مغارة، فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه. فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هربة منه إلى المعارة التي خرجت منها. ثم قال لأولاده: «إني أدخل المغارة خنف لئلا يحترقوا حتى أطفئها». وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تأمئة، فبينهم إن نادوه قبل ثلاثة أيام، فهو يخرج ويموت. وإن صبروا ثلاثة أيام، يخرج سالماً. فلما دخل، صبروا يومين واستفزهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيام، فقتلهم الله هلك. فصاحوا به، فخرج عليه السلام من المعارة، وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم فقال: «ضغتموني وأصعتم قلبي ورصيتي». وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقرروه ويرقبوه أربعين يوماً، فإنه يأتيهم قطيع من الغنم، يقدمها حمار أتر مقطوع الذنب. فإذا حاذى قبره ووقف، لينبشوا عليه قبره، فإنه يقوم ويخبرهم بأحوال أبرخ والفبر عن يقين وروية. فانظروا أربعين يوماً، فحاء القطيع، ويقدمه حمار أتر. فوقف حذاء قبره. فهم مؤمنو قومه أن ينشوا عليه. نأى أولاده خوفاً من العار، لئلا يقال لهم: «أولاد المشوش» فحملتهم لجاهلية على ذلك، فصيعرو وصيته وأضاعوه.

لا تسخر مويان فتسبوا به العرب فلما أسرع بعضهم إلى بعض قائم رجل منهم يقال له سلسط بن مالك بن رهير بن حزيمة فقال دعوا بش هذا الرجل يصلح لكم حاكم وتسلم لكم دموكم فأجابوه. وقدم ابنه مرة على رسول الله فأقعد معه وكان إلي بن أبي أخي بن أبي أصابعه قومه ويقال إن ابنه محبة هي التي أته فسيطر لها رذاه وقال إلي يا ابنه أخي ابنه نبي أصابعه قومه.

وبعض رواية لحاكم في المستدرك هو: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً من بني عكر بن يثرب له خلد بن سنان قال لقومه بني أصغر علكم باز الأحداث قال فقل له عمارة بن زيد رجل من قومه والله ما قلت لئلا خالد قط إلا حقاً فما شئت وشأن دار الأحداث ترعهم أنك تظننها فان تصديق.

ويطلق معه عمارة بن زياد في ثلاثين من قومه حتى أتوها وهي تخرج من شق حل من حرة يقال لها حرة أشجع فخط لهم حاد حطة فأجلسهم فيها فقال إن أبطأت علكم فلا تدعوني باسمي فخرجت كأيها خيل شقر يتبع بعضها بعضاً فان استقبلها خالد فصر بها بعضه وهو يقول بدد بدد كل هدى رعم بن راعة المعري أبي لا أخرج منها ونبي سدي حتى دخل معها الشق قال فأبصا عليهم فان فقال عمارة بن زياد والله لو كان صحكم حياً لقد خرج إليكم بعد فلما ادعوه باسمه قائم فقبوا أنه قد نهبا أن ندعوه باسمه فدعوه باسمه قال فخرج إليهم وقد أهد برأسه فقال ألم أنحكم أن ندعوني باسمي فذ والله فتشعوني فدعوني فذ مرت بكم الأحمر فيها حمار أتر فتشعوني فإنيكم ستجدوني حياً قد فدقوه فدعرت بهم الأحمر فيها حمار أتر فقلت بشوه فإنه أمرنا أن ننبش فان عمارة بن زياد لا يتحدث مصر إلى سخر موتاً والله لا نبش أهد قال وقد كان أحمره إلى في عكر امرأته بوحن فذ أشكل عليكم أمر فانظروا ففهم فإنيكم سترون ما سألون عنه وفان لا بمسهما حانص قال فلما رجعوا إلى امرأته سألوها عنهما فأخبرتهما وهي حانص قال فذهب بد كان فيهما من علم قال فقال أبو يونس قال سمك بن حرب سأل عن النبي ﷺ فقال ذلك سي أصابعه قومه وقال أبو يونس قال سمك بن حرب إن من حاد بن سنان أبي النبي ﷺ فقال مرحباً بن أخي قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه

[٢٧] فص حكمة فردية في كلمة محمدية

معجزته القرآن. والجمعية إعجز على أمر واحد لما هو الإنسان عليه من

[٢٧] فص حكمة فردية في كلمة محمدية

إنما خضت لكلمة المحمدية بالحكمة الفردية لأنه ﷺ أول لتعبدت الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين تظهر به من التعينات الغمر المسدية. وهذه التعينات مترتبة ترتب الأحناس والأنواع والأصناف والأشخاص، مندرج بعضها تحت بعض فهو يشمل جميع التعينات. فهو واحد فرد في الوجود، لا نظير له، إذ لا تعين يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلا الذات الأحدية لمطلقة لمرتبة عن كل تعين وصفه واسم ورسم وحد ونعت. فله الفردية مطلقاً وأيضاً أول ما حصل به لفردية إنما هو بعينه الشانه، لأن أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة. فحصل بالذات الأحدية والمرتبة الإلهية وعينه الثابتة الفردية الأولى.

وبوصيف هذه الحكمة بـ «الكلية»، كما وقع في بعض نسخ الفصوص، لشمول التعين الأول - الذي هو حقيقته عليه السلام - كل التعينات.

اعلم أن الحقائق العلمية إن كانت معتبرة لا بأحوالها، تسمى «حروفاً عينية»، ومع أحوالها، «كلمات غيبية». والوجودية بلا أحوالها. «حروفاً وحودية»، ومعها. «كلمات وجودية»؛ فالدالة منهما على جمعه مفيدة، «آية»، والبعض الجامع لتلك الحمل، «سورة»؛ ومجموع المعقولات أو الموحودات باعتبار التفصيل، «قرآناً»، وباعتبار الجمع، «قرآناً». ولجميعيتها في الإنسان الكامل سُمي نفسه أيضاً «قرآناً»؛ وعبارتها الواردة عليه من الحق أيضاً «قرآناً».

إذا عرفت هذا، فقول، (معجزته) لدالة على بؤته ﷺ هي القرآن، الذي هو نفسه وحقيقته باعتبار جمعيتها الحقائق كلها، أو العبارة الدالة على تلك الجمعية الوردية عليه ﷺ من الحق سبحانه. وأياً ما كان، فهو معجز، فإنه ليس لحقيقة من الحقائق هذه لجمعية، لأن الحقائق كلها داخلية تحت الحقيقة المحمدية دخول لحرر تحت الكل، ولا لكتب من الكتب الدلالة على تلك الجمعية، فإن القرآن أحدية جمع جميع الكتب الإلهية. وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال «أنزل الله مائة وأربع كتب من السماء

الحقائق المختلفة، كالقرآن بالأمات المختلفة بما هو كلام الله مطلقاً وبما هو كلام الله وحكاية الله. فمن كونه كلام الله مطلقاً هو معجز، وهو لجمعية. وعلى هذا يكون جمعية الهمة.

﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَحْذُورٍ﴾، أي ما ستر عنه شيء، ﴿وَلَا بَظْسٍ﴾، فم دخل بشيء

فأودع علوم اسماء في الأربع، وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان. ثم أودع علوم هذه الأربع في القرآن. ثم أودع علوم القرون في المفضل من سوره. ثم أودع علوم المفضل في لفاتحة. فمن علم تفسر افاتحة، علم تفسر جميع كتب الله لمنزلة. ومن قرأها، كأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان^(١).

وحما كنت جمعية لهمة من بعض بطون معنى لقرآن كما وقعت الإشرة إليه في لفص الموسوي. أراد رضي الله عنه أن ينه على أن تلك الجمعية أيضاً إعجاز، فقال، (والجمعية إعجاز على أمر واحد)، أي جمعية الهمة على أمر واحد إعجاز، (لما هو الإنسان عليه من الحقائق المختلفة) والقوى المتعددة المتكثرة الروحية أو الحسمانية. ولكل من تلك الحقائق والقوى اقتضاء خاص وحكم متعين يعاير أحكام ما عداه. فالجمعية - التي هي استهلاك تلك الكثرة في الوحدة - أمر حارق لعادة الجمهور، فهو إعجاز. والإنسان المتكثر بحقائقه المختلفة (كالقرآن) المتكثر (بالآيات المختلفة)، أي المنقسم، (بما هو كلام الله مطلقاً)، أي من غير أن يكون حكاية عن كلام أحد حكاية لفظية، (وبما هو كلام الله) من حيث أنه سبحانه تكلم به، ولكنه في الحقيقة ليس كلام الله، بل (حكاية الله) عن كلام متكلم آخر حكاية لفظية. (فمن كونه)، أي القرآن من حيث كونه، (كلام الله مطلقاً هو معجز)، لا من حيث أن بعضه كلام متكلم آخر حكاية الله سبحانه بلفظه، فإنه ليس يلزم أن يشت له لإعجاز من هذه الحيثية. (وهو)، أي كون القرآن المتكثر بآياته المختلفة متحداً في كونه كلام الله هو، (الجمعية)، التي نستلزم الإعجاز. (وعلى هذا)، أي على طريق تلك الجمعية، (تكون جمعية الهمة) للإنسان بحقائقه المختلفة. فكما أن تلك الجمعية إعجاز، فكذلك جمعية الهمة، لما عرفت.

قال تعالى، ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ﴾ [التكوير ٢٢]، يعني محمداً ﷺ، (بمجنون)،

(١) أوردته لسبوطي في لدر لمشور، مقدمة سوره الفاتحة، [١٦/١] ونصه «عن الحسن قال أربل الله مائة وأربعة كتب أودع عندها أربعة منها التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور والفرقان في المفضل ثم أودع المفضل في لفاتحة الكتاب فمن علم تفسر هذه تفسر جميع الكتب المربعة» ورواه المهدي في لسن الكبرى، باب من رعه أنما تؤخذ الحزبية من المعجم، حديث رقم (١٨٤٢٩) [١٨٨/٩].

مما هو لكم، ولا بطين، أي ما يتهم في أنه يحل شيء من الله هو لكم
لما كان الخوف مع الضلال، قل سبحانه ﴿مَا سَلَ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾، أي ما

من «الجنون» بمعنى السر، (أي ما ستر عنه شيء)، إذ ﴿لَا يَقْرُءُ عَنْهُ يُثْقَلُ دَرَرٌ فِي
أَسْمَوَاتٍ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سأ ٣] من حيث حقيقته، وإن كان يقول «أنتم أعلم بأمور
ديناكم»^١ من حيث بشريته. وذلك لأن الحقيقة المحمدية - التي هي صورة لاسم
الجامع الإلهي - هي التي تترك صور العالم كلها بالثبوت الظاهر فيها الذي هو رت
الأرباب فلا يذ لها من الانقسام بالصفات الإلهية كلها من العلم الشمل ولقدرة
الكاملة وغيرهما، ليتصرف به في أعيان العالم على حسب استعداداتها، ولكن ذلك
إنما هو من جهة حقيقتها، لا من جهة بشريتها، فبئها من تلك الجهة عبد مريب
محتاج إلى ربه، كما به سبحانه على هذه الجهة بقوله ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى
إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، وعلى الجهة الأولى بقوله: ﴿وَمَا زَيَّنْتُ إِلَّا رَجْنًا وَلَكِنَّ اللَّهَ
رَءً﴾ [الأنفال: ١٧]، فأسند وميه إلى الله.

ولحاصل أن رويته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته، وعجزه
ومسكنته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية من حيث بشريته، انحصاره من التقيد
ولتنزل إلى العلم السفلي، ليحيط بظهوره بخوص العالم الظاهر وبباطنه خواص
العالم باطن، فمصر مجمع اسحر ومظهر العالمين. فله أيضاً كماله، كما أن
عروجه إلى مقامه لأصلي كماله فالتقائس أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنور
قلبه بالنور الإلهي.

(ولا ﴿يُضَيِّنُ﴾ [التكوير: ٢٤])، من «الضن» - وهو لجل - أي يس صاحبكم
ببخيل، (فما بخل بشيء مما هو لكم)، أي شيء يكون من حملة ما يسعى لكم
ومقتضيه استعداداتكم. (ولا بظنين)، من «الضن» بمعنى التهمة، كما وقع في بعض
لقراءات، (أي ما يتهم في أنه بخل بشيء، حصل منه (من) عند (الله هو لكم)، لأنه
برويته لمذكورة أعطى كل ذي حق حقه وأفاض عليه جميع ما احتج إليه
واستحقه.

ثم إنه (لما كان الخوف) لا يتحقق إلا (مع الضلال)، الذي هو الحيرة - فإن
بحرف عبارة عن سلاح القلب عن طمأنينة الأمن توقع مكروه ممكن الحصول، ولا
شك أن توقع المكروه من غير جزم به حيرة وتردد - فحيث أراد الله تعالى نفي الخوف
عنه ﷺ، حكم بنفي الضلال عنه، كما (قال سبحانه). ﴿مَا سَلَ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾

خاف في حيرته، لأنه من علم أن الغاية في الحق سبحانه هي الحيرة، فقد اهتدى، فهو صاحب هدى وبيان في إثبات الحيرة.

[النجم: ٢]. ولكن ينبغي أن تعلم أن الضلال ثلاث مراتب: بداية ووسط ونهاية. والضلال المنفي عنه ﷺ هو ما عدا المرتبة الأخيرة، فإن المرتبة الأخيرة هي مقامه ﷺ الذي طلب المرید فيه بقوله: «ربِّ زدني نيك تحيراً»، كما أشار إليه رصي الله عنه بقوله، (أي ما خاف في حيرته)، التي هي المرتبة الأخيرة التي يتمناها الكمال ولا يتعذّبها أبد الأبد. وإنما لم يخف ﷺ في هذه المرتبة (لأنه)، أي لأن الشأن أنه ﷺ علم أن العانة القصوى في معرفة الحق هي الحيرة، (ومن علم أن الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه هي الحيرة، فقد اهتدى) في حيرته إلى أنها هي الغاية. ومن اهتدى في حيرته إلى ذلك، (فهو صاحب هدى وبيان في إثبات الحيرة). وإنها هي الغاية، فكيف يخاف فيها.

اعلم أن المرتبة الأولى من الضلال تختص بحيرة أهل البدايات من جمهور الناس، وحكم الثانية يظهر في المتوسطين من أهل لكشف والحجاب، وحكم الثالثة مختص بأكابر المحققين.

أما سبب الحيرة الأولى العامة، فهو كون الإنسان فقيراً طالباً بالذات؛ فلا يمر عليه نفس يخلو فيه من لطلب. وذلك اطلب متعلقه في نفس الأمر الكمال اندي هو عاية الطالب والغايات تتغير بالهمم والمقاصد والمناسبات الداعية الجاذبة. فما لم يتعين للإنسان وجهة يرجحها أو مذهب أو اعتقاد يتقيد به، بقي حائراً قلقاً. وأول مريل لهذه الحيرة تعين المطلب المرجح، ثم معرفة الطريق الموصل، ثم السبب المحصل. ثم ما يمكن الاستعانة به في تحصيل الغرض، ثم معرفة العوائق وكيفية إزالتها. فإذا تعيشت هذه الأمور، تزول هذه الحيرة.

ثم إن حال الإنسان بعد أن يتعين له وجهة، ويرجح أمراً ما يره الغاية، على ضربين: إما يستوعبه ذلك الأمر بحيث لا يبقى فيه فضلة يطلب بها المزيد، كما هو حال أهل الاعتقادات والنحل عالماً، أو يبقى فيه فضلة من صحو، فتراه مع ركونه إلى حال معين وأمر محصوص يفحص أحياناً ويتلمح، عساه يجد ما هو أنتم مما أدرك. فإن وجد ما أقلقه ونبهه، انتقل إلى دائرة المرتبة الثانية.

وحاله في المرتبة الثانية كحاله فيما تقدّم من أنه لا يحلو إما أن يكون في كل ما يحصل له مطمئناً فاتراً عن طلب المزيد، أو قد بقيت فيه فضلة تسمعه من لاستقرار، وسيما إذا رأى المتوسطين: قد تفرقوا شيعاً، وكل منهم يرى أنه المصيب ومن وفقه وأن الغير في ضلالة. ويرى مأخذ كل طائفة ومتمسكها، فلا يجده يقوم على ساق.

ويرى الاحتمال متطرقاً والنقوض واردة، فإنه يحار ولا يدري أي المعتقدات أصوب في نفس الأمر. فلا يزال حائراً حتى يغلب عليه آخر الأمر حكم مقام ما من المقامات التي يستند إليه بعض أهل العقائد، فيجذب إليه ويطمئن، أو يُفتق له بالعناية - أو بها وبصدقه في طلبه وجده في عزيمته وبذله المجهود - الحجاب، فيصير من أهل الكشف.

وحاله في أول هذا المقام كحاله فيما سبق من أنه إذا سمع المخاطبات العلية وعاین المشاهدات السنية ورأى حسن معاملة الحق معه وما فاز به مما فات أكثر العالمين، هل يستعبده بعض ذلك أو كله؛ أو يبقى فيه بقية من غلة الطلب. فينظر في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحَاً أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ رُسُلًا فَيُوحِيَ إِذْ يَشَاءُ إِنَّهُمْ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١]، وفي أمثاله من الإشارات الربانية والتنبيهات النبوية، فينتبه إلى أن كل ما اتصل بالحجاب أو تعين بالواسطة، قلل حجاب والواسطة فيه حكم، لا محالة، فلم يبق على طهارته الأصلية. فيتطرق إليه الاحتمال؛ وسيمًا إذا عرف سر الحال والمقام الذي هو فيه والوصف الغالب عليه، وأن لكل ما ذكر أثراً فيما يبدو له ويصل إليه. فلا يطمئن، ولا تبقى له في حضرة الحق من جهة معينة واعتبار مخصوص رغبة، ويتمدى مراتب الأسماء والصفات وما ينضاف إليها من الأحكام والآثار والتجليات. فلم يتعين له الحق سبحانه في جهة معنوية أو محسوسة من حيث الظاهر أو الباطن بحسب العلوم والمدارك والعقائد والمشاهد والأخبار والأوصاف، لشعوره بعزة الحق سبحانه وعدم انحصاره في كل ذلك أو في شيء منه، ولعدم امتلانه ووقوفه عند غاية من الغايات التي وقف فيها أهل المواقف - وإن كانوا على حق ووقفوا بالحق له فيه - بل أدرك بالقطرة الأصلية دون تردد أن له مستنداً في وجوده، وأقبل عليه بأجل ما فيه، بل بكلية، وجعل حضوره في توجهه إليه سبحانه على نحو ما يعلم سبحانه نفسه في نفسه، لا على نحو ما يعلم نفسه في غيره، أو يعلمه غيره، ولا بحسب علومه الموهوبة أو المكتسبة.

وهذه الحالة أول أحوال أهل الحيرة الأخيرة التي يتمناها الأكابر ولا يتعدونها، بل يرتقون فيها أبد الآباد دنيا وبرزخاً وآخرة. ليست لهم وجهة معينة في الظاهر أو الباطن، لأنه لم يتعين للحق عندهم رتبة يتقيد بها في بواطنهم وظواهرهم، فيتميز عن مطلوب آخر. بل قد أشهدهم إحاطته بهم من جميع جهاتهم الخفية والجلية وتجلئ لهم فيهم، لا في شيء ولا جهة ولا اسم ولا مرتبة. فحصلوا من شهوده في بيده الية، فكانت خبرتهم منه وبه وفيه.

وليكن هذا آخر ما أريد إيراد في هذا الكتاب. والله هو المرجع، وإليه المآب.

المحتويات

٣	تقديم
٥	ترجمة الملا عبد الرحمن جامي ٨١٧ - ١١٩٨هـ / ١٤١٤ - ١٤٩٢م
٦	ترجمة ابن عربي
١١	مؤلفاته وشيوخه
١٩	عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي
٢٣	اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله بين نظر وكشف
٤٠	مقدمة [الشارح]
٤٦	فصل (١)
٤٨	فصل (٢)
٥٠	فصل (٣)
٥٣	فصل (٤)
٥٦	فصل (٥)
٥٧	فصل (٦)
٥٩	فصل (٧)
٦٥	فصل (٨)
٦٩	[١] فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٨٣	[٢] فص حكمة نفثية في كلمة نثئية
٨٩	[٣] فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
٩٥	[٤] فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية
٩٨	[٥] فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية
١٠٢	[٦] فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية
١٠٧	[٧] فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية
١١١	[٨] فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
١١٥	[٩] فص حكمة نورية في كلمة يوسفية
١١٩	[١٠] فص حكمة أحدية في كلمة هودية

١٢٤	[١١] فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية
١٢٦	[١٢] فص حكمة قلبية في كلمة شعبية
١٣٢	[١٣] فص حكمة ملكية في كلمة لوطية
١٣٥	[١٤] فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية
١٣٨	[١٥] فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية
١٤٠	[١٦] فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية
١٤٦	[١٧] فص حكمة وجودية في كلمة داودية
١٥١	[١٨] فص حكمة نفسية في كلمة يونسية
١٥٥	[١٩] فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية
١٦٠	[٢٠] فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية
١٦٢	[٢١] فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
١٦٤	[٢٢] فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية
١٦٦	[٢٣] فص حكمة إحصائية في كلمة لقمانية
١٦٨	[٢٤] فص حكمة إمامية في كلمة هارونية
١٧١	[٢٥] فص حكمة علوية في كلمة موسوية
١٧٤	[٢٦] فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
١٧٧	[٢٧] فص حكمة فردية في كلمة محمدية
١٨٢	المحتويات



نقد النصوص في نقش الفصوص



Designed & Printed by Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

ص.ب. 9424 - بيروت - لبنان هاتف: +961 5304810/11

فكس: +961 5304813 ج.ب. الطبع - بيروت 1107 2290

<http://www.al-ilmiyah.com> info@al-ilmiyah.com

e-mail_sales@al-ilmiyah.com

